

במברגר את וואהרמן
מוכרי ספרים
ירושלים





DIE HEBRÄER

KANAAN

IM ZEITALTER DER HEBRÄISCHEN WANDERUNG

UND HEBRÄISCHER STAATENGRÜNDUNGEN

VON

WILHELM ERBT



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG

1906

WEIMAR. — HOF-BUCHDRUCKEREI.

Vorwort.

Hiermit legt der Verfasser eine Geschichte der Hebräer vor. Zu seinem Unternehmen ein kurzes Wort.

Die Darstellung, die er bietet, versucht alle Faktoren, die in dem Leben eines Volkes eine Rolle spielen, zu berücksichtigen: Vergangenheit und Überlieferung, Religion und Wissenschaft, Sitte und Recht, Wirtschaft und Gesellschaft, Ausland und Parteiungen, Individualität und System.

Der Verfasser glaubt auch an ein Weiterkommen in der Geschichte. Man hat es nach der vorgefundenen Wirklichkeit festzustellen. Hier erfaßt unsere alttestamentliche Wissenschaft ihre Aufgabe immer noch zu sehr vom Standpunkte eines rechten oder linken Flügels der Hegelschen Schule aus; und doch ist die Wissenschaft im allgemeinen seitdem ein gutes Stück vorwärts gerückt. Da heißt es ernstlich, einmal vom eigenen begrenzten Felde auf das Land schauen, in dessen Gebiete man seinen Acker bestellt.

Vielfach herrscht heute der Zweifel an der Überlieferung vor: ganze Partien tut man als „Sage" ab. Der Verfasser rät dazu, die Überlieferung aus dem Zweck ihres Daseins zu verstehen. So scheidet sich die leicht irreführende Form von dem Inhalte ab; und dieser Inhalt hat durchaus nichts Sagenhaftes mehr an sich.

Gegenwärtig glaubt man dem Alten Testamente mit dem andern Schlagworte „Babel" unmittelbar beikommen zu können. Der Verfasser stimmt für einen gesunden kanaanäischen Parti-

kularismus. Man hat über der Lust des Vergleichens mit dem Auslande vielfach zu wenig den Bodenwuchs des Inlands berücksichtigt: was ist in Kanaan unter der Sonne des alten Orients bereits vor den Hebräern gewachsen? Zwei feste Punkte glaubt hier der Verfasser Altkanaan wiedererobert zu haben: Penuel und Sichem. Von ihnen aus wird man Mose und Aaron, dem Mittler und dem Priester des alten Bundes, jedem das Seine geben können.

Es wäre nicht schwer gewesen, zu polemisieren, mit Zitaten abweichender Meinungen, die in genügender Menge vorhanden sind, den Text zu füllen. Aber wer sich für den Stand der Anschauungen interessiert, der kennt ihn auch. Und diese Geschichte der Hebräer möchte nicht bloß einem kleinen Kreise von Interessenten, sondern den Interessierten überhaupt, der Kirche dienen.

Der Verfasser hat sich kurzzufassen gesucht. Viele Beweisstücke seiner Vorarbeiten hat er zurückgestellt, um nicht durch Nebensachen die Hauptsache zu erdrücken. Wenn ihm Kraft und Muße geschenkt wird, gedenkt er sie in anderem Zusammenhange vorzulegen.

Herr Professor Winckler ist dem Verfasser durch seine Schriften ein lieber Lehrer und kundiger Pfadweiser gewesen. Ihm sagt er für diese großartige Förderung herzlichsten Dank.

Sadke, Weihnachten 1905. **Wilhelm Erbt.**

Erster Teil.

Kanaan im Zeitalter der hebräischen Wanderung.

I. Einleitung.

Um die Geschichte des Pentateuchs bemüht man sich seit mehr denn anderthalb Jahrhunderten. Der einfachste Weg, das Zustandekommen des gegenwärtigen Buches zu erklären, schien das literarkritische Verfahren zu sein. Man zerlegte die jetzt als ein Ganzes sich gebende Schrift in mehrere Quellen und beschrieb den Prozeß ihrer Zusammensetzung. Dieser Arbeit ist in den „Metrischen Studien" von Sievers ein unerwarteter Bundesgenosse entstanden (II. 2 S. 177). So hat es denn den Anschein, als habe man die Geschichte der Genesis erfaßt: einer endgültigen „vereinten Arbeit" bleibt es nur noch vorbehalten, „glattere Bahn und vielleicht definitive Resultate zu schaffen" (a. a. O. S. 171).

Allein soll diese ungeheure, glänzende Arbeit nicht bloß ein Zeugnis menschlichen Scharfsinns und moderner Ausgrabungstechnik bleiben, so muß sie sich um eine Beobachtung auch des Inhalts erweitern. Die Betrachtung der Form einer Schrift löst noch nicht das Rätsel ihres Daseins. Auch nach dieser Richtung hin hat eine eingehende Arbeit eingesetzt. Man hat sich bemüht, die verschiedenen Urkunden der Genesis religions- und kulturgeschichtlich zu verwerten; und besonders hat sich Gunkel auf dem Grunde der Quellenscheidung weiter der Geschichte des Stoffs und seiner Herkunft zu bemächtigen gesucht. — Aber diese Unternehmungen, dem Inhalte gerecht zu werden, so dankenswert sie auch der Allmacht einer Literarkritik gegenüber sind, die nur mit dem toten Buchstaben

rechnet, haben sich bisher doch nur als dieser künstlich aufgepfropfte Triebe gegeben. Es hat bisher kein organischer Zusammenhang zwischen Form- und Stoffanalyse bestanden. Man erfand beliebig, je nach dem jeweiligen Bedürfnis der Quellenscheidung mündliche Tradition, Erzählerschulen, Autoren und Redaktoren; man flüchtete das Geheimnis der Stoffverarbeitung in den dunklen Hintergrund beschaulichen Privatlebens. So sah man sich der Mühe überhoben, die verzwickten Tabellen der Pentateuchentstehung, die die Literarkritik geliefert hatte, mit der wirklichen Geschichte des Volkes zu vereinbaren.

Und doch verlangt der Tatsachenbefund gebieterisch, daß man die Entstehung des Pentateuchs zusammen mit der Volksgeschichte betrachte. Der Literarkritiker nimmt ihn aus der Hand einer Gemeinschaft, der Religion und Nation eins sind. Ihr religiöses Buch ist gleichzeitig eine rechtliche Urkunde. Und weiter, die geschichtlichen Nachrichten zeigen uns noch heute, wie in gewissen Zeiten Teile des Pentateuchs eine politische Rolle gespielt haben. Treten demnach Teile des Pentateuchs uns als Verfassungsurkunden eines Gemeinwesens entgegen, so hat jeder, der behauptet, daß solche offiziellen Schriftstücke mit privaten Erzeugnissen zusammengearbeitet seien, zunächst darzutun, daß diese Quellen wirklich Privatschriften sind. Um diesen Nachweis kommt die Literarkritik nicht herum; und sie wird ihn niemals führen können.

Die Flucht in die Öffentlichkeit auch mit dem Jahwisten und Elohisten hat zuerst Winckler angetreten. Ihm ist „der Elohist nicht etwa ein nordisraelitischer Schriftsteller, wie man annimmt" (Geschichte Israels II S. 47). Vielmehr „er wird im Sinne von Ahas' Politik geschrieben haben, wie sie auch Amos vertrat". Und „der Jahwist fällt in eine Zeit, wo das Nordreich verloren und aufgegeben war, also nach dem Fall von Samaria". „Die Begründung der Reform unter Hiskia zu geben", war die Aufgabe des Jahwisten (Winckler, Keilinschriften u. AT [3] S. 234). Man hat demnach den Anfang einer umfassenden Betrachtung des Pentateuchproblems dem tatkräftigen Vorgehen Wincklers zu danken. Er hat in großen, meisterhaften Strichen das Bild der politi-

schen Bewegung in Israel-Juda auf dem Grunde der vorderasiatischen Geschichte gezeichnet, er hat sich immer wieder im richtigen Gefühle, daß uns das auserwählte Volk dank der eigenartigen Quellen das klassische Beispiel altorientalischen Staatslebens geben wird, den alttestamentlichen Problemen zugewandt. Seine Untersuchungen haben die Bahn für eine Arbeit der Zukunft gebrochen.

Es gilt also den politischen Sinn der Genesiserzählungen festzustellen. Wozu erschien der Jahwist, der Elohist im öffentlichen Leben Judas? Ich vertrete, nachdem ich mit Hilfe von „Jeremia und seine Zeit" (Göttingen, 1902) auf kanaanäischem Boden Fuß gefaßt habe[1], folgende Lösung der Pentateuchfrage (vgl. Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda, Göttingen, 1903 und Urgeschichte der Bibel = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1904, 4):

1. Eine davidische Staatsurkunde, in Gen 2ff. nur teilweise unbearbeitet[2], sonst „umgedichtet" erhalten, begründet den Staat Davids (davidischer Jahwist).

2. Ihre Umarbeitung und Ergänzung durch weitere selbständige Parteidarstellungen gibt um 837 die über Athalja triumphierende jerusalemische Hierarchie als Staatsurkunde ihres Staates heraus (Jahwist vom Jahre 837).

3. Ahas stellt eine durch Kompromiß verschiedener Parteiaufstellungen zustande gekommene Staatsurkunde her (Elohist).

4. Hiskia gibt eine seine im Deuteronomium enthaltene Gesetzgebung begleitende historische Begründung seines Stand-

[1]) Allerdings nicht mit Hilfe der rein formalen „stilistischen" Methode, wie es H. Schmidt, der mich zu einer Erweiterung des Dankes an Gunkel in der Vorrede veranlaßt hat, als scheinbar „unbekannter" und „unparteiischer" Zeuge beweisen will (D. Literaturztg., 1903, 7).

[2]) Vielleicht nur in der Lebensbaumgeschichte, die ich in der „Urgeschichte" herausgestellt habe, läßt sich das ursprüngliche Metrum der davidischen Urkunde, soweit sie historische Begründung bringt, feststellen. Darin gebe ich Sievers, dem Meister der hebräischen Metrik, nach, dem ich auch an dieser Stelle für sein freundliches Gedenken herzlich danke.

punktes heraus, wozu er den Jahwisten vom Jahre 837 benutzt und vermehrt (hiskianischer Jahwist)[1].

5. Manasse hebt Hiskias Reformwerk auf, indem er auf die vorhergehenden Staatsurkunden zurückgreift.

6. Josia nimmt Hiskias Reformen in erweiterter Gestalt wieder auf.

7. Das Exil benutzt die bisherige diplomatische Arbeit des Reiches Juda, um die Rechte des Judentums zu verfechten und eine Wiederherstellung des status quo zu erreichen[2].

Die Begründung dieser Lösung der Pentateuchfrage setzt die folgende Darstellung fort. Zugleich aber legt sie den Grund für eine Geschichte Israels (Die Hebräer II).

II. Das Recht Israels auf Kanaan.

„Das Volk, welches ein Land besitzt, und durch seine Kraft das Recht darauf erworben hat, empfindet das Bedürfnis, diesen Anspruch geschichtlich zu rechtfertigen durch Berufung auf wirkliche oder erfundene Zustände der Vergangenheit“ (Winckler, Geschichte Israels II S. 11).

Zunächst lag für Israel die Tatsache vor, daß es in Kanaan nicht bodenwüchsig ist. Mit diesem Einwande

---

[1]) Nach der Auffindung des Kodex Ḫammurabi wird man meine Darstellung über das „Finden“ der Gesetzesschrift (I Kg 22 8), ihre Aufzeichnung und Herausgabe in „Sicherstellung des Monotheismus“ S. 3ff., 9 einer eingehenderen Beachtung zu unterziehen haben, als bisher. Auch hat man dazu in Wincklers Schriften die Feststellung der Bedeutung einer Tempelrestauration im alten Orient, die ich als allgemein bekannt voraussetzte, zu vergleichen.

[2]) Eine zukünftige Frage wird das Verhältnis dieser Entstehungsgeschichte des Pentateuchs zu der Quellenscheidung sein, die Sievers durchgeführt hat. Jetzt liegt nur die Genesis bearbeitet vor. Aber soweit ich sehe, stützt die Metrik in denkbar bester Weise meine obigen Aufstellungen (vgl. die Anmerkungen über Sievers' Metrische Studien in der folgenden Ausführung).

gegen sein Recht auf Kanaan haben seine Feinde gewirtschaftet. Wir können uns vorstellen, daß die Assyrer und Babylonier auf diese Weise die Deportation des Volkes begründet, das Recht ihrer Gewalt als „gerechte“ Sache hingestellt haben. Die Staatsurkunden dieser Mächte aus früheren Zeiten kannten kein Volk Israel, kein Königtum Israel und Juda auf dem Boden „des ausgedehnten Landes Amurru“. Aber auch die Nachbaren Israels, Ägypten, Phönizien, Damaskus, die jeweilig die Oberhoheit über das Reich Samaria und Juda beansprucht und ausgeübt haben, werden zu ihrem Gunsten die Besitzverhältnisse der Vorzeit ausgegraben haben. Wider solche Einwände gegen sein Recht auf Kanaan haben sich die Israeliten, ähnlich wie die kanaanäischen Stadtkönige der Amarnazeit gegenüber den Übergriffen der Ḫabiri[1], auf Besitztitel besonnen.

Allerdings hat man zugeben müssen, daß man selbst in Kanaan nicht bodenwüchsig war. Ein Autochthonentum zu behaupten, war unmöglich, da die Festsetzung in Palästina zu offenkundig im Lichte ägyptischer und babylonischer Denkmäler verlaufen ist. So hat die Urgeschichte Israels gegenüber ähnlichen Erzeugnissen anderer Völker den Vorzug überlegenerer historischer Treue. Man darf mit Recht hoffen, aus ihr wirkliche Zustände der Vergangenheit klarzustellen.

Das Zugeständnis der Einwanderung behandelt in eigenartig israelitischer Weise die Geschichte Moses (Eroberung des Ostjordanlandes) und Josuas. Aber zugleich hat man dieser Darstellung, deren Leitmotiv der Auftrag Jahwes ist, sich Kanaan anzueignen, einen festen Unterbau gegeben. Jener Auftrag Jahwes war nicht etwa ein plötzlicher Einfall der Gottheit, die dem Miṣraim verlassenden Volke eine Heimat schaffen mußte, sondern er beruhte auf einer zielgewissen göttlichen Geschichtsleitung, die bis in die graue Vorzeit hinauf festzustellen ist. Bereits die Patriarchen haben Kanaan als Eigentum ihrer Nachkommen zugesprochen bekommen. Das Israel Moses und Josuas besetzte sein rechtmäßiges Erbe.

---

[1]) Vgl. z. B. Amarnabriefe (Keilinschriftl. Bibliothek V) Nr. 87 62 ff., 69 69 ff., 149, 150, 179 9 ff.

So war Israels Recht auf Kanaan auf göttliche Entschließung aus ältester Vorzeit zurückgeführt. Daher ist die eigentümliche Form, in der Israels Recht auf das Land dargestellt wird, die Verheißung.

Verheißungen, die Zukunft betreffend, hat zunächst Abraham bei seiner Berufung erhalten (Gen 12 1-3). Es ist bereits angemerkt worden, daß hier zwei Sprüche vereint zu sein scheinen. Es wird so zu trennen sein:

A. 1 „Geh aus deinem Vaterlande, deinem Geschlecht und deines Vaters Hause
In das Land, das ich dir zeigen werde:

2 So werde ich dich zu einem großen Volke machen und dich segnen, daß du ein Segenswort wirst."

B. 2 „. . . . . und ich will deinen Namen groß machen,

3 Segnen, die dich segnen, und die dich verwünschen, verfluchen,
Daß sich alle Geschlechter der Erde mit dir segnen werden."

In A tritt eine Bezugnahme auf die Heimat und das Volkstum deutlich hervor. Dagegen spricht aus B Siegesgewißheit: die Gottheit ist in jedem Falle auf Abrahams Seite. Besonders in deuteronomischer Zeit ist das Eintreten Jahwes für sein Volk betont worden; doch daraus sprach damals nicht das Gefühl der Kraft, sondern der bei eigener Ohnmacht lebhaft empfundene Wunsch nach tatkräftiger Bundesgenossenschaft. Hier dagegen stellt das Verheißungswort von Jahwes Parteinahme für Israel den gegenwärtigen politischen Zustand dar: „ich will deinen Namen groß machen". Wir dürften daher in B ein Fragment aus davidischer Zeit besitzen[1]. Demgegenüber ist A viel blasser; es wird einer späteren Zeit notgedrungener politischer Bescheidenheit angehören, in der das erdumspannende Frohgefühl, „daß sich alle Geschlechter der Erde mit Abraham segnen werden", verkümmerte: „du sollst ein Segen werden".

---

[1]) Vgl. auch das für J 1 in meiner „Urgeschichte der Bibel" charakteristische Metrum . . . 2, 2 + 2, 2 + 2.

Weitere Verheißungen fallen in Kanaan selbst, und zwar lassen sich innerhalb des Jahwisten deutlich zwei Gruppen unterscheiden:

A. I: „Deinem Samen will ich dieses Land geben." Gen 12 7.

II: „Aber er ließ ihn hinausgehen und sprach: Schaue gen Himmel und zähle die Sterne, wenn du sie zählen kannst! Und er sprach zu ihm: also soll dein Same sein. — An jenem Tage hat Jahwe einen Bund mit Abram geschlossen, also: Deinem Samen gebe ich dieses Land." Gen 15 5-6, 18.

III: „Da sprach er zu Abram: Wissen sollst du, daß dein Same fremd sein wird in einem Lande, das nicht sein ist; da werden sie dienen müssen, man wird sie drücken. Aber das Volk, dem sie dienen müssen, will ich richten. Darnach werden sie ausziehen. Das vierte Geschlecht soll hierher zurückkommen." Gen 15 13-14.

B: Gen 13 14-17.

Gen 12 7 ist uns der Ort erhalten, an dem die Verheißung haftet: es ist Sichem. Durch die Untersuchungen Wincklers (Geschichte Israels II S. 69) ist die Bedeutung dieser Stadt festgestellt; sie ist der Vorort der Nordstämme, des „Nordbundes". Ihr Besitz garantiert die Oberhoheit über den Norden Kanaans[1]. Es ist daher nicht ohne politische Bedeutung, daß gerade an Sichem eine Verheißung haftet. Bei diesem Punkte hat die Kritik der obigen Verheißungen einzusetzen.

Zunächst folgt aus der Tatsache, daß Sichem Verheißungsort ist, daß alle Stellen, an denen derartige Verheißungen nicht an Sichem geknüpft sind, scharf auf ihre Unterlage hin untersucht werden müssen. Das gilt zunächst für A II und A III, die keinen bestimmten Ort nennen, das gilt aber auch für die Jakobvision in Betel. Hier fällt zugleich in Gen 28 14 die Verwandtschaft mit Gen 13 14-17 auf. Man wird behaupten können, daß sich in der Betel-Geschichte zwei Momente vereinigt haben: einerseits die Jahweoffenbarung in Betel, durch die das Heiligtum für Jahwe in Anspruch genommen wird („fürwahr, Jahwe ist gegenwärtig an diesem Orte, ich aber

---

[1]) Das Nähere darüber in Abschnitt V.

wußte es nicht" 28 16) [Jakobtradition, parallel dem elohistischen Berichte], andererseits die für Sichem bezeichnende Verheißung: „das Land, auf dem du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben" 28 13 b [Nordbundtradition, parallel der Abrahamtradition in Gen 12 7]. Später scheint diese der Gruppe A zugehörige Verheißung nach B aufgefüllt worden zu sein.

Betrachtet man sich den Bericht B näher, so ist es klar, daß er erst künstlich nach der Geschichte von der Trennung Lots und Abrahams eingesetzt ist. So steht gegenwärtig statt der bestimmten Angabe des Ortes der Verheißung die allgemeine Wendung: blicke „von der Stätte, da du stehst", also dieselbe unbestimmte, künstliche Wendung wie Gen 28 13 b. Man wird, so dürfen wir nach Gen 12 6-7 vermuten, hier ursprünglich Sichem gelesen haben.

Weiterhin finden sich noch Verheißungen an Isaak (Gen 26 3-5, 26 24 ff.), die aus jahwistischer Tradition stammen. Sie scheinen an Beerseba zu haften. Das selbständige Moment, das sie den anderen Verheißungen gegenüber auszeichnet, ist das Versprechen, daß Isaaks Same zahlreich sein werde. Diese Angabe findet sich zwar auch in der Sichemtradition; aber sie kann doch hier nur Nebensache der Hauptsache gegenüber sein: „deinem Samen will ich dieses Land geben". So hat denn die ursprüngliche Nordbundtradition, wie sie uns B aufbewahrt hat, etwa folgenden Wortlaut gehabt:

Gen 13 14-17:

14 „Hebe deine Augen auf und blicke von Sichem[1] aus
Nach Norden und Süden, Osten und Westen!

15 Denn alles Land, das du so erblickst,
Will ich dir und deinem Samen in Ewigkeit geben.

17 Auf! schreite dir aus seine Länge und Breite[2]."

---

[1]) Vielleicht: vom „Bergrücken" aus nach einer etwa laut Gen 48 22 vorauszusetzenden Geschichte, die diesen Spruch ursprünglich eingerahmt hat.

[2]) Wieder das für J 1 charakteristische Metrum 2 + 2, das man durch den Einschub der Samenverheißung umgeformt hat. Besonders deutlich wird diese „Umdichtung" durch den ungeschickten Zusatz zum Zweck der Versfüllung: „denn ich will es dir geben". Gemeint ist in

Durch Vergleichung der Gruppen A und B gewinnt man folgendes Ergebnis:

1. Sichem ist, wie es die aus unseren übrigen Quellen erschließbare Geschichte bestätigt, der Ort, der in Kanaan ein gewisses Besitzrecht verleiht.

2. Das Hochgefühl der Kraft spricht aus B; dagegen sind die Sprüche A recht lakonisch. Man kann die Tatsache, daß ein Besitztitel an Sichem hängt, nicht umgehen. Daher tut man sie kurz ab. B gehört daher in die Zeit, wo Juda noch über Sichem verfügte und daher Sichems Vorrecht noch für sich beanspruchen konnte. Das ist aber die Zeit Davids. A 1 rührt aus einer Zeit her, wo man Sichem noch nicht übergehen konnte. Wir werden hier an das Jahr 837 denken können. In spätere Zeit führt Gen 15. Von Sichem ist überhaupt nicht mehr die Rede. Ohne örtliche Fixierung wird die Geschichte vom Abrahambunde gegeben. Die Gottheit will den in Unruhe befindlichen Patriarchen mit Zeichen und Verheißung beruhigen. So liegt ein Schatten ernster Sorge und stillen Zweifels über dem Ganzen: Glauben, ohne zu sehen, ist die Losung. Wir werden an die Tage politischer Sorge denken müssen, in denen einmal die Tradition jahwistischer und elohistischer Politik vereint und vereint geltend gemacht wurde (Manasse-Exil)[1].

Überblickt man die Ergebnisse, so wird man die häufige Rede: „das Land, das Jahwe Abraham, Isaak und Jakob zugeschworen hat", zum Ausgangspunkt nehmen müssen. Man wird — in der davidischen Staatsurkunde — drei Verheißungen unterschieden haben:

1. eine Abraham-Verheißung am Eingange des Landes,
2. eine Isaak-Verheißung am Ausgange des Landes,
3. eine Jakob(?)-Verheißung in der Mitte des Landes.

Davon sind in ältester Fassung noch Nr. 1 und 3 erhalten.

V. 17 natürlich nicht ein planloses Umherziehen „im Lande", sondern die Besitzergreifung. Man vergleiche die Geschichte, in der einem Manne soviel Land gegeben wird, wie er in einem Tage „um"pflügen kann.

[1]) Vgl. Sicherstellung des Monotheismus S. 46 ff. Für eine spätere Zeit spricht sich auch Sievers aus (Metrische Studien II 2 S. 274 ff.). Bei Gen 15 13-14 wird man Jer 29 10 in Betracht zu ziehen haben.

Vielleicht lokalisierte diese Fassung die Abraham-Verheißung in Dan[1]. Der Patriarch wurde dann nicht, wie es jetzt geschieht, auf Glauben hin in ein ihm noch ungenanntes Land gewiesen. Wenn wir dazu noch die inhaltliche Verschiedenheit der drei Verheißungen nehmen, so erhalten wir folgende drei Verheißungen:

1. in Dan: Verheißung unbedingten Sieges,
2. in Beerseba: Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft [Varianten: wie die Sterne am Himmel, Staub der Erde, Sand am Meer],
3. in Sichem: Verheißung des Landbesitzes.

In späterer Zeit paßte dieses System nicht mehr zu der politischen Sachlage. Die Einheit Kanaans war dahin, Sichem und Dan nicht mehr in den Händen des jerusalemischen Königs. Vor der Hand konnte man auch nicht daran denken, die alten Ansprüche des Davidhauses geltend zu machen. Daher verdunkelte sich in den politischen Gedankengängen der verschiedenen Parteien Judas, die die jahwistische Quelle enthält, der ursprüngliche Aufbau der Patriarchengeschichte. Abraham in Dan, Jakob in Sichem waren unmögliche Gestalten im judäischen Systeme geworden. So vergrößerte man die Abraham-Verheißung um die Nordbundtradition, die Sichemverheißung reduzierte sich auf ein kurzes Wort. Das Bild der drei Stufen ist jetzt folgendermaßen:

1. Abraham-Verheißung: a) vor Eintritt ins gelobte Land: zahlreicher Same, b) in Sichem: Besitz des Landes, c) an geflissentlich unbekannt gehaltenem Orte: Besitz des Landes und zahlreicher Same.
2. Isaak-Verheißung: zahlreicher Same.
3. —

Für die ausgefallene Nr. 3 hat man dann unter Hiskia[2],

---

[1]) Vgl. dazu den Nachweis über den Wohnort Abrahams bei Winckler (Geschichte Israels II S. 20ff.) und unten Abschnitt VII.

[2]) Vgl. dazu weiter Abschnitt V. Man hat bei Hiskia scharf zwischen den monotheistischen oder besser monohieratischen Reformen, die im gegenwärtigen Deuteronomium enthalten sind (Sicherstellung des Monotheismus S. 9ff.), und der ihnen mit auf den Weg gegebenen (wozu, zeigt 2 Chr 30) historischen Begründung, die die bisherige jahwisti-

der die alten Ansprüche erneuerte, eine Betel-Verheißung an Jakob eingefügt.

Der Elohist hat die Sichem-Verheißung prinzipiell aufgegeben; er hat nur festgehalten, daß eine Verheißung an Jakob erfolgt ist (vgl. Gen 46 3). In der elohistischen Zeit (Ahas) also sah man, da Assyrien Sichem bedrohte, völlig von der politischen Bedeutung dieses Ortes ab. Dafür vertrat man nur allgemein den Anspruch Jakobs auf Kanaan und zeigte, daß ihm Sichem kraft eines andern Rechtstitels gehörte. Man vermied es zu zeigen, wie wertvoll sein Besitz war.

In den Tagen endlich, als das Nordreich endgültig verloren war, und später im Exil klammert man sich an die alte Tradition. Man trägt sie an jeder irgendwie passenden Stelle ein, man ermutigt sich selbst und die Hoffnungslosen. Immer mehr wird die Verheißung, anstatt wie ursprünglich die Gegenwart darzustellen, das, was ihr Name besagt.

III. **Juda.**

Bereits der Nachweis des Rechtes der Israeliten auf Kanaan knüpft an die innerpolitischen Zustände und Verhältnisse an. Aber auch darüber hinaus beschäftigen sich Jahwist und Elohist mit diesem Gegenstande, so daß es auch hier deutlich wird, daß wir es nicht mit Privatschriften, sondern mit Staatsurkunden zu tun haben. Beruht das staatliche Leben überhaupt auf Kompromissen der verschiedenen Parteiströmungen innerhalb des Volkes, so darf es nicht wundernehmen, daß die Staatsurkunden Judas noch den Fluß der Meinungen erkennen lassen. Nur die älteste Schicht im Jahwisten, die nach meiner Meinung auf David zurückgeht, zeigt mehr innere

sche Tradition aufnimmt und der Zeit entsprechend umbaut, scharf zu unterscheiden. Winckler berücksichtigt einseitig immer nur die Begründung und übersieht dabei sowohl die gesetzliche Grundlegung des hiskianischen Systems wie den Umstand, daß die von Hiskia benutzte jahwistische Überlieferung bereits ihre Geschichte hatte, also nicht einheitlich war.

Geschlossenheit, wie es ja auch natürlich ist, da ein glücklicher Eroberer in ihr seinen Willen zum Ausdruck bringt.

Mit nur judäischen Verhältnissen beschäftigt sich Gen 38. Es galt die Schwierigkeit zu überwinden, daß sich Juda, nachdem es dem fortgeschrittenen Norden gegenüber isoliert gewesen war, plötzlich einfand, um nicht bloß seinen Anschluß an die Einheit im Norden zu erreichen, sondern darin die führende Rolle zu beanspruchen. Daher beruft sich die judäische Politik auf eine ursprüngliche Einheit der zwölf Stämme, die durch Judas „Trennung" für einige Zeit aufgehoben worden sei. Die Durchführung dieses Gedankens ist nicht überall gleich.

Eine rein geschichtliche Begründung zeigt uns, wie Josua Palästina erobert und an die zwölf Stämme verteilt; auf diese Glanzzeit folgt eine Zeit des Sonderlebens [Richterzeit], aus der sich schließlich das die Einheit des davidischen Staates bringende Königtum entwickelt. Von dieser, aber auch nur von dieser (bereits deuteronomischen Einfluß aufzeigenden) Darstellung kann man mit Winckler sagen, daß sie die Aufgabe hatte, die Begründung der Reform unter Hiskia zu geben.

Von ihr ist weiter eine halbhistorische Begründung zu unterscheiden, die nach der Ausführung des Volkes aus Miṣraim durch Mose, also nach einer Zeit der Einigung, Jahwe selbst den Auftrag an die Stämme geben läßt, in Sonderunternehmungen zur Eroberung Kanaans zu schreiten (Ri 1 und die in Jos eingesprengten ihm entsprechenden Stellen). Hier wird ersichtlich der geschlossene Angriff auf Kanaan durch Josua, der seine Krönung in Sichem fand, ignoriert. Man erkennt deutlich die politischen Gedankengänge des Jahres 837, durch die man die vom Nordreich beanspruchte und bisher durch die Omriden ausgeübte Oberhoheit über Juda zu widerlegen und die Selbständigkeit des Südreichs festzustellen suchte.

Eine dritte Art, die judäischen Ansprüche geltend zu machen, zeigt der Elohist, indem er ebenfalls eine rein historische Beweisführung gibt, nur daß er, wenn er auch „Israels Werden und Glanz als durch Davids Werk gekrönt

schildert" (Winckler, Keilinschriften u. AT [3] S. 266), dabei dem wirklichen Verlaufe der Geschichte näher kommt, indem „er die Entwicklung aus dem Norden her betont".

Endlich eine vierte Begründung der judäischen Politik bietet Gen 38. Für ihr Alter gegenüber den anderen Begründungsversuchen spricht der Umstand, daß sie mit Hilfe der Vorzeit operiert. In der Vorzeit ist bereits der feste, unabänderliche Grund des gegenwärtigen politischen Zustands gelegt worden[1].

Der Schluß von Gen 38 fehlt. Denn die Geschichte von der eigenartigen Geburt der Zwillinge wird nicht verwertet[2]. Ferner erwartet man als Fortsetzung der Geschichte von Judas „Trennung" die Rückkehr zum Anfange: nach diesen Ereignissen (oder infolge dieser Ereignisse) vereinigt sich Juda wieder mit seinen Brüdern. So allein würde der im Anfang der Erzählung erkennbare politische Zweck, Judas zeitweiliges Sonderdasein zu motivieren, erst völlig erreicht sein. Juda trennte sich von seinen Brüdern, um durch die Trennung stark zu werden: ein einziger Mann hat den Bruderkreis verlassen und mit drei Sprößlingen und einem Bundesgenossen kehrt er wieder. Ein Großjuda ist aus dem ursprünglichen Kleinjuda durch Bund und Vermehrung entstanden, fähig, in Kanaan die Führerschaft zu übernehmen. So spricht ein Hochgefühl der Kraft aus dieser Geschichte.

Auch die Einzelheiten der Entstehung Großjudas

---

[1]) Daß es nicht an einer andersartigen Deutung des in diesem Sinne gegebenen Sachverhalts gefehlt hat, sieht man aus Ho 12 1: „Juda hat sich wiederum von Gott getrennt, aber zu den Ḳedešen hält er sich treu." Hier bemächtigt sich religiöses Urteil der im rein politischen Interesse gegebenen Darstellung. Ein religiöser Eiferer deutet die politische Trennung Judas, von der Kap. 38 spricht, als religiöse Absonderung; rein Politisches faßt er vom rein religiösen Gesichtspunkte auf. Man vergleiche dazu die vom christlich-sittlichen Standpunkte aus gegebenen Beurteilungen von Gen 38 bei modernen Exegeten.

[2]) Sie kehrt bekanntlich, etwas variiert, wieder in der Geburtsgeschichte Esaus und Jakobs. Ho 12 4 scheint auf eine Version dieser Geschichte hinzudeuten, die der Darstellung in Gen 38 noch ähnlicher war (vgl. Gunkel, Genesiskommentar, z. St.).

sind noch klar zu erkennen. Zunächst verbindet sich Juda mit Ḫîra aus ʿAdullam. Auf einen von dorther stammenden Zuwachs des vom Süden her andringenden Kleinjuda weist noch 1 Sa 22 1 ff. hin. Dort hat man in einer jüngeren Darstellung des Aufkommens Davids ihn sogar von ʿAdullam selbst ausgehen lassen, gewiß zu einer Zeit, als Ṣiḳlag, die ursprüngliche Heimat, verloren gegangen war. Dann erzeugt Juda drei Söhne, von denen zwei wieder sterben, und zwar wird ihnen die Ehe mit Tamar todbringend. Durch diese tötende Tamar aber bekommt er Ersatz für die beiden gestorbenen Söhne.

Bezeichnend ist es, daß hier nicht die Verschmelzung Judas mit Kaleb berührt wird. Wir werden daher den terminus a quo von Gen 38 als die Zeit zu bestimmen haben, da David bereits über Hebron, als rôš Kaleb, wie ihn Abner nennt (2 Sa 3 8), verfügte. Dieser Machtbereich galt also bereits als Kleinjuda, ihn setzt Gen 38 voraus. Mithin schildert es uns die Ereignisse, die David als rôš Kaleb von Hebron aus ins Werk setzte. Zunächst bemächtigte er sich der Bergfeste ʿAdullam. Dabei schloß sich ihm die gens Ḫîra an. Von hier aus drang er vor; dabei fielen der „Kriegsgöttin" die beiden gentes ʿEr und ʾOnan zum Opfer. Die gens Šelâ, deren Mittelpunkt Kəzîb war (38 5), trat in den Stammverband Juda ein. Der nächste Schritt führte zum Anschluß der beiden gentes Pereṣ und Zeraḫ. Winckler (Geschichte Israels II S. 202) hat ausgeführt, daß diese Geschlechter ursprünglich von Saul seinem Reiche eingefügt waren. Unsere Geschichte würde demnach diesen beiden hin und her geschobenen Geschlechtern ihren definitiven Platz anweisen: sie gehören rechtmäßig, d. h. durch Urväterrecht zu Juda.

Es ist schon angemerkt, daß uns Gen 38 nicht vollständig vorliegt[1]. Andere Beobachtungen drängen den weiteren Schluß auf, daß es uns nicht in ursprünglicher Gestalt, sondern in einer späteren Bearbeitung erhalten ist[2]. Nämlich gegenwärtig

---

[1]) Auch Sievers (Metrische Studien II 2 S. 345) schreibt: „Das Stück bricht mitten in einem Verse ab, ist also nicht vollständig aufgenommen."

[2]) Sievers ebenda: „Stilistisch hebt sich das Kapitel, wie mir

steht im Mittelpunkt der Erzählung die Geschichte der Tamar, so daß Gunkel in seiner bekannten ästhetischen Betrachtungsweise Gen 38 geradezu „Tamars Notehe" überschreibt. War der Zweck der Erzählung ursprünglich die Darstellung des Rechtes Judas auf die Führerschaft im israelitischen Stammverbande, so war Judas Ehe mit bat Šuʿa ebenso wichtig wie der Tamar Leiden und Freuden. Hier hat die Bearbeitung gekürzt, während sie das Ende der Geschichte gestrichen hat.

Es wäre vielleicht noch zu erwägen, ob der für die Gründung Großjudas benutzte Stoff [Geschichte einer Ehe mit bat Šuʿa, Tamarerzählung] nicht auch Wegweiserdienste geleistet hat, den Hof des Gründers Großjudas mit Erzählungen zu bereichern. Es käme hier die Ehe Davids mit Batšebaʿ (Batšuʿa 1 Chr 3 5) und die Vergewaltigung seiner Tochter Tamar[1] in Betracht. Die Gewinnung der Batšuʿa wird dort mit der Belagerung einer Stadt in Zusammenhang gebracht; ähnlich wird 1 Sa 22 1 betont, daß ʿAdullam, die Heimat der bat Šuʿa (Gen 38 2), eine Festung war. Ferner muß das erste Kind der Batšuʿa sterben: „Jahwe schlägt es" (2 Sa 12 15). Ähnlich geht es ʿEr, Judas ältestem Sohne: „er gefiel Jahwe übel" (Gen 38 7). Hier erscheint die Davidgeschichte reicher als die Judaerzählung. Gehen beide aber auf einen verwandten Stoff zurück, so wird man sich ungefähr die ungekürzte Judaerzählung rekonstruieren können. Winckler hat zwei außer-

---

scheint, durch besonders fortgeschrittene Erzählertechnik, namentlich eine ungewöhnlich reiche und freie Anwendung des Enjambements, von den übrigen Teilen von *Ja* ab." Es liegt wohl auch wie Gen 13 14ff. eine spätere „Umdichtung" vor.

[1]) Über diese Tamargeschichte werfe ich nur die Frage auf: Waren vielleicht die Söhne dieser Tamar, deren Geburt uns nicht erzählt wird [vgl. auch Jeremias, AT im Lichte des alten Orients S. 289: „2 Sa 13 Der Geschichte fehlt in der vorliegenden Konzipierung der Schluß: die Geburt des Kindes"], die beiden Nachfolger Rehabeams von Juda? Der ältere Bruder regiert nur drei Jahre, dann folgt der jüngere (nicht der Sohn Abias, wie 1 Kg 15 8 angibt!). Ihre Mutter soll Maʿakâ, die Tochter Abšaloms, sein, der eine Schwester, jene vergewaltigte Tamar, und eine Tochter Tamar (2 Sa 14 27) hat (1 Kg 15 2, 10). Die Geschichte von der Vergewaltigung der Tamar würde dann den Zweck haben, die Nachfolger Rehabeams als thronberechtigt zu legitimieren; und nicht Abšalom, sondern ʾAmnôn würde den Aufstand gegen David unternommen haben.

israelitische Erscheinungen desselben Stoffs beigebracht (Geschichte Israels II S. 219—220).

Weiter aber hat eine spätere Zeit die Motive, die benutzt sind, die Gründung Großjudas zu legitimieren, zur Darstellung einer Einzelheit aus der Vorgeschichte Großjudas, der Zusammenschweißung Kleinjudas, verwandt. 'Abîgail wird Davids Frau, und damit gewinnt er 'Abîgails gens. Hier ist besonders stark das Moment herausgearbeitet, daß David eine verheiratete Frau gewinnt, deren Mann sterben muß. Zurückgetreten ist die belagerte Stadt, obwohl auch hier eine Stadt, Ma'on, resp. Karmel (1 Sa 25 2), genannt wird. Da nun, wie Winckler durch den Vergleich mit jenen außerisraelitischen Formen desselben Stoffs richtig erschlossen hat, die Batšeba'-Batšu'a-Geschichte die Thronfolgerlegitimation ist, so haben wir in der 'Abîgail-Erzählung den ursprünglichen davidischen Thronfolgergeburtsbericht. Sein Schluß ist gestrichen zugunsten der Tabelle der Davidsöhne (2 Sa 3 2-5) und zugunsten der jüngeren Parallelerzählung, der Batšeba'-Geschichte. Dadurch ist die Tragweite der 'Abîgail-Erzählung ebenso verdunkelt worden, wie die Tragweite der Judageschichte. So ist jetzt noch ein anderer Grund gefunden für den richtigen Schluß Wincklers, Salomo sei Jedidja, der Sohn der 'Abîgail (Geschichte Israels II S. 224).

Aus dem Vergleich der Judageschichte mit der Erzählung von Davids Ehe mit Batšeba' läßt sich feststellen, daß der Name der Frau ursprünglich Batšeba' gelautet hat. Nun begegnet uns ein Šeba', der Vater dieser bat Šeba' sein soll, selbst in Beerseba, der Heimat Isaaks. Wir können also feststellen, woher die Legitimation der Gründung Großjudas stammt: sie rührt aus der Heimat Kleinjudas und Davids her. Man muß Ṣiḳlag in der Nähe von Beerseba suchen. So fällt vielleicht auch weiter Licht auf den Umstand, daß die Erstgeborenen der beiden Frauen Batšeba' sterben müssen: die Geschichte von Isaaks Opferung lehrt uns, daß die Gottheit den Erstgeborenen beansprucht. Nun hat Winckler weiter gezeigt, daß der Stoff der Tamargeschichte in Gen 38 aus Benjamin herrührt (Geschichte Israels II S. 105). In Gen 38 in seiner ursprünglichen Gestalt war also innerhalb Großjudas die Verbindung zwischen der bat Šeba' in Beerseba

und der Tamar in Baʿal-Tamar (Baal-Juda) hergestellt, genau so wie zwischen ʾArbaʿ in Ḳirjat-ʾarbaʿ und Šebaʿ in Beerseba in der Abraham-Isaakgeschichte innerhalb Kanaans: hier Isaak, der Sohn Abrahams, dort Tamar, die Schwiegertochter der bat Šebaʿ. Die Judageschichte schuf also ein für den neugegründeten Stamm Juda klassisches „von Dan bis Beerseba".

Die unbearbeitete Judageschichte, die wir uns ausführlicher als das heutige Genesiskapitel 38 zu denken haben, hat als Nachweis des Rechtes Großjudas, sowie es wieder rechtmäßig aus Kleinjuda entstanden war, in der Staatsurkunde Davids gestanden. Später hat man zu ihr als Gegenstück die Geschichte Josefs geschaffen; sie ist dann innerhalb dieses Komplexes zu einer nebensächlichen Episode zusammengeschrumpft. Ferner hat man die Motive, die zur diplomatischen Darstellung der Begründung der davidischen Hausmacht und ihres Herrschaftsanspruches über die Stämmeeinheit Verwendung gefunden haben, zur Zeichnung des davidischen Hofes benutzt: was von der Hausmacht Davids galt, konnte auch von seinem Hause gelten.

Die Bearbeitung und Kürzung, die Kap. 38 erfahren hat, weist uns in eine Zeit, wo man mit dem Gedanken eines Großjuda recht bescheiden auftreten mußte. Man hielt damals wohl fest, daß sich Juda von seinen Brüdern getrennt habe; aber man hütete sich geflissentlich, zu erzählen, daß er wieder zurückgekehrt sei[1]. Man suchte also der Juda-Tamar-Geschichte nur die politische Motivierung des Rechtes Judas auf ein Sonderdasein abzugewinnen. Das ist aber der Standpunkt der judäischen Politik im Jahre 837.

[1]) Daß man dieses zurückgezogene Moment der Geschichte trotzdem nicht aufgab, sondern für günstigere Zeiten aufhob, zeigt sich daran, daß man stillschweigend Juda als handelnde Person in der Josefgeschichte wieder auftreten ließ. Im günstigen Falle konnte man also in einer künftigen, neuredigierten judäischen Staatsurkunde wieder den Anspruch des zu seinen Brüdern „zurückgekehrten" Juda geltend machen; man konnte einwandfrei nachweisen, daß er sich auch nach der eben noch vorgetragenen diplomatischen Urkunde nach der Trennung bei seinen Brüdern befunden habe (vgl. Urgeschichte der Bibel S. 1, 2).

Damals wäre Juda nicht als Herr, sondern als Vasall seines Bruders Josef zurückgekehrt.

Mit der Judageschichte vollendete die davidische Politik die Begründung ihres Anspruchs auf Kanaan. Mit Hilfe der Abraham-Isaak-Jakob(?)-Verheißungen hatte sie ihre Hand auf Dan und Beerseba, die beiden Hauptheiligtümer des Landes, und auf Sichem, den Vorort des Nordbundes, gelegt. Die Judageschichte bemächtigte sich der Erbschaft Sauls.

IV. Das Ostjordanland.

Winckler setzt „Sichem als Vorort des Volkes Israel in der vorsaulischen Zeit“ an (Geschichte Israels II S. 56). Allein Jakob-Israel ist nicht im Westjordanlande zu Hause. Abraham wird vom Norden nach dem Süden geführt, weil er der Vater Isaaks ist: die Beziehung zwischen Beerseba und Dan sollte hergestellt werden. Das genealogische System fordert so von den Patriarchen die Durchwanderung Kanaans. Daher muß auch Jakob von Beerseba ausgehen, weil er im System der Sohn Isaaks ist. Die Beweisführung Wincklers, daß er beim Elohisten ursprünglich vom Norden ausgeht, beruht auf der Basis, daß Jakob-Israel im Westjordanlande zu Hause ist. Allerdings, wohnte er wirklich in Sichem-Betel, dann wäre der Weg von Beerseba zu den bəne ḳedem ein Umweg. Aber man wird schon festhalten müssen, daß auch beim Elohisten Isaak dort wohnte, wo er wirklich heimisch ist, nämlich in Beerseba. Daß nun sein „Sohn“ bei seiner Reise nach dem Osten den Umweg über Betel macht, das liegt daran, daß er im genealogischen Systeme wieder selbst auch „Vater“ ist. Hier hat das System den Vater wieder des Sohnes wegen in Bewegung gesetzt: Josef war ja nun einmal der Liebling seines Vaters.

Jakob geht zu den bəne ḳedem, nicht, wie Winckler annimmt, beim Elohisten, sondern beim Jahwisten [1]. Die Brunnen-

---

[1]) So auch Sievers, Metrische Studien II 2 S. 319.

szene Gen 29 hat man stets zu J gerechnet. Wenn man nun annimmt, J lasse Jakob nach Ḫaran wandern, so muß man, wie Gunkel (Genesiskommentar zu 29 2), die Ausflucht ergreifen: „es ist nicht der Stadtbrunnen von Ḫaran gemeint, sondern ein Brunnen in der weiteren Umgebung der Stadt auf dem Felde“. Gen 29 zeichnet Raḫel als Hirtin. In Gen 24 bei der Werbung um Rebekka haben wir ein ganz anderes Bild: dort erscheint Rebekka, um Wasser aus dem Brunnen vor dem Tore zu schöpfen, wie „die Töchter der Leute in der Stadt“ abends zu tun pflegen. Wir haben also innerhalb J unausgeglichene Tradition. In Gen 29 ist Raḫel ein Mädchen aus den bəne ḳedem, die als Hirtenvolk erscheinen[1], in Gen 24 wohnt Laban ben Naḫor in Ḫaran als Städter. Wir werden also in Gen 29 eine ältere Anschauung von den Verwandten Israels im Osten haben. Jakob wird nach dieser Ansicht nicht schon der Sohn, sondern nur der Schwiegersohn von Aramäern gewesen sein. Und die ängstliche Vorsicht Abrahams, ja kein kanaanäisches Blut in seine Familie kommen zu lassen, stimmt in der Tat schlecht zu der naiven alten Erzählung von der Verbindung Judas und seiner Söhne mit kanaanäischen Frauen.

Gewährt uns demnach die älteste Schicht in J noch einen Einblick in die aramäische Wanderung, so zeigt uns der spätere Jahwist und Elohist bereits konsolidierte Verhältnisse unter den Aramäern, in Ḫaran angesessene Aramäer: aus dem Hirten Laban ist der Ḫaranier geworden.

Nach der ältesten Darstellung geht Jakob also zu den bəne ḳedem ins Hinterland des Ostjordangebietes. Dort erreicht er eine Verschwägerung. Das deutet schon darauf hin, daß er nicht im Westjordanlande zu Hause ist.

Allerdings unter seinen Verwandten ist er nicht wohnen geblieben. Er flieht vor Laban in die Heimat. Nun wird er nach dem heutigen Zusammenhange eingeholt. Aber ursprünglich kann so der Gang der Erzählung nicht gewesen sein. Das Moment der heimlichen Flucht deutet darauf hin, daß ursprünglich ein letztes Zusammentreffen zwischen Laban und Jakob nicht existierte. Erst nach späteren Versionen mußten

[1]) Allerdings ist auch Gen 29 bereits bearbeitet; man hat die Ausgleichung der verschiedenen Berichte im Sinne des obigen Kommentators vorgenommen: vgl. V. 4.

sie noch einmal zusammenkommen, um eine Grenze festzustellen. Grenzen setzt aber der Überlegene fest. So sehen wir deutlich, wie der Jakob-Laban-Stoff an diesem Punkte Wandlungen unterworfen war, und wir stellen fest, daß die wechselnde politische Lage sie hervorrief. Zunächst gilt es die Reihenfolge der Wandlungen festzustellen [1].

1. Der älteste Stand zeigt keine nochmalige Begegnung zwischen Jakob und Laban. Jakob kommt durch seine Flucht endgültig von Laban los.

2. Der Vertrag zu Miṣpê. In Miṣpê wird eine Grenze festgestellt. Die Gottheit soll Wächter sein zwischen Laban und Jakob. Jakob darf seine Frauen nicht schlecht behandeln oder durch neue Heirat zurücksetzen (Gen 31 49).

3. Der Vertrag zu Gilʿad. Hier müssen zwei Versionen vorliegen: die eine in V. 50ᵇ, die wegen ʾelohîm zu E gehört, die andere in V. 51ff., die zu J gehören wird. Der Steinhaufe (gal) soll Zeuge (ʿed) zwischen Laban und Jakob (V. 50ᵇ), nach 51ff. zugleich Grenze sein.

Nach diesen Wandlungen des Stoffs haben wir drei politische Lagen zu unterscheiden:

1. Ein den Aramäern gegenüber selbständiges Israel [2].

2. Ein von den Aramäern verkürztes Israel, wobei deutlich zwei Parteiströmungen erkennbar sind. Die eine Partei will eine weiter nach Osten zu vorgeschobene Grenze (Miṣpê), dazu ein gewisses Aufsichts- oder Einspruchsrecht der Aramäer im Innern zugestehen. Die andere schlägt eine weitere Abtretung an Aram vor, dafür aber begehrte sie jedenfalls Israels Selbständigkeit. Die Staatsurkunde des Ahas nahm beide Meinungen auf: sie machte also bei Assyrien, dem Erben von Damaskus [3], eine Grenze Gilʿad-Miṣpê geltend und gestand

---

[1]) Vergleiche hierzu die von Sievers auf Grund der „Metrischen Studien" gewonnenen Ergebnisse.

[2]) Bemerkenswert ist, daß man sich trotzdem in dieser Zeit auf eine durch Dienstbarkeit zustande gekommene Verwandtschaft beruft. Ich vermute, daß dieses Stück daher in die Zeit von 837 gehört. Es setzt die Vasallenschaft Ahabs und damit auch Judas unter Damaskus voraus.

[3]) Also in dieser Zeit ist aus den bənê ḳedem Ḫaran geworden: Laban wohnt in Ḫaran. Man hat es also nicht mehr mit Damaskus,

jenes Aufsichtsrecht zu. Den Anspruch auf Selbständigkeit ließ man naturgemäß fallen. Wir beobachten hier deutlich, daß die Staatsurkunde ein Kompromiß verschiedener Parteiprogramme ist.

3. Ein den Aramäern gegenüber selbständiges Israel mit Gilʿad als Grenze. Hier spricht die Staatsurkunde des von den Assyrern abfälligen Hiskia.

Diese Wandlungen des Stoffes an einer bestimmten Stelle [Scheidung zwischen Jakob und Laban] zeigen uns schon, welche Wichtigkeit das Ostjordangebiet für das Westjordanland hat. Im Westen begehrt man unter allen Umständen ein Stück Ostland festzuhalten. Warum? Dieses Ostland birgt wertvolle Tradition, und zwar sind die Punkte Maḫanaim-Pənu'el wertvoll. Nach den bisher gefundenen vier Stadien der Jakob-Laban-Geschichte ergeben sich auch hier vier verschiedene Berichte[1]:

1. Der Erzählung von den bənê ḳedem entsprechend verläuft eine Geschichte, die von den beiden Heerlagern (maḫanaim) und dem Ringkampf in Pənu'el erzählt (vgl. Gen 32 8 u. 32 29). Jakob erhält den Namen Israel.

2. Diese Erzählung ist dann von einer Hand bearbeitet, die aus den bənê ḳedem Ḫaranier gemacht hat[2]. Sie machte den Jakob furchtsam; denn die Einteilung seiner Leute in zwei Heerlager stellt doch ursprünglich einen taktischen Kunstgriff dar, um Esau Widerstand zu leisten. Jetzt ist sie nur ein Mittel zur Flucht! Ferner ist jetzt auch Jakob zum Beter geworden (32 10 ff.).

3. Der Erzählung vom Miṣpê-Vertrage entspricht die Geschichte vom Heerlager Gottes (Gen 32 2-3). Ihr gleichgesinnt

---

sondern mit dem hinter dem Ḫaranier stehenden Herrn von Ḫaran, mit den Assyrern zu tun. Hierzu vergleiche man die Lösung der šar-kiššati-Frage durch Winckler (zuletzt zusammenfassend vorgetragen in: Keilinschriften und AT[3] S. 30), die hier in seinem Sinne bestätigt wird.

[1]) Ich habe hier die von Gunkel in der Einleitung zum zweiten Teil der Jakob-Esau-Geschichte im Genesiskommentar gemachten Bemerkungen weiter verfolgt. Dazu bringen die Metrischen Studien von Sievers willkommene Bestätigung und genauere Aufteilung im einzelnen.

[2]) In dieser Zeit ist also Gen 29 nach dem Ḫaran-Gesichtspunkte bearbeitet worden.

ist der Bericht vom „Lager“ Jakobs (32 22), das er verläßt, um dann in Pənu'el den Ringkampf zu bestehen. Der Gilʿad-geschichte aus E entspricht kein Erlebnis Jakobs im Ost-jordanlande.

4. Der Gilʿadgeschichte in J entspricht die Sukkot-Erzählung (33 17) und der Migdal-ʿeder-Bericht [1] (35 21).

Also vier verschiedene Traditionen! Wie bringt man Licht in diese Verworrenheit? Auszugehen hat man bei der Untersuchung von der Tatsache, daß die Überlieferung, die eine Grenze Gilʿad im Osten annimmt, kein Maḫanaim und Pənu'el mehr kennt. Sie kann diese Orte nicht mehr kennen und daher anerkennen; denn ein so begrenztes Israel besitzt sie eben nicht mehr. Hier gab es zwei Auswege: entweder ignorierte man die Orte vollständig oder man brachte dafür andere auf. Das eine hat E getan, das andere J. Hier sind Sukkot und Migdal-ʿeder dafür eingeführt. Wurde Israels Grenze im Osten bei Miṣpê angesetzt, so verfügte man noch über Maḫanaim und Pənu'el.

Also auf Maḫanaim und Pənu'el kam alles an. Was haben diese Orte zu bedeuten? Die Geschichte erzählt uns das noch mit klaren Worten. In Pənu'el erhält Jakob den Namen Israel. In Pənu'el also ist Jakob-Israel zu Hause. Der Besitz von Pənu'el entscheidet über den Titel Israel. Maḫanaim aber, das Pənu'el gegenüber auf dem andern Ufer des Jabboḳ lag, ist die Burg dieser Stadt, der Ort der Heerlager. Haben wir das festgestellt, so ergeben sich klar die vier Stadien israelitischer Geschichte:

1. Zur Zeit Davids verfügt das Königtum frei über Maḫanaim-Pənu'el. David ist melek jisra'el.

2. Im Jahre 837 ist das Besitztum des Nord- und Südreichs im Ostjordanlande noch ungeschmälert; nur der siegesgewisse Zug ist geschwunden.

---

[1]) Hier befinde ich mich im Gegensatze zu Sievers, der die Geschichte zu E rechnet. Ich verlege die Geschichte ins Ostjordanland. Man hat sich zwar durch Micha, dem auch unser Redaktor gefolgt ist, bestimmen lassen, Migdal-ʿeder in oder bei Jerusalem zu suchen. Aber beide wollten eben die Migdal-ʿeder-Ansprüche auf Jerusalem übertragen.

3. Zur Zeit des Ahas beansprucht man von Assyrien eine Grenzführung Miṣpe-Gilʿad mit Maḫanaim-Pənu'el. Allerdings hatte die eine Partei, die die Grenze über Gilʿad ziehen wollte, bereits Maḫanaim und Pənu'el aufgegeben. Der Titel eines melek jisra'el war immer mehr im Nordreiche heimisch, immer unabhängiger vom Besitze des Ostjordanlandes geworden (Omri residiert in Samaria).

4. Zur Zeit Hiskias, die eine Grenze über Gilʿad beansprucht, gibt man Maḫanaim-Pənu'el auf; aber man hält es doch für notwendig, das Königtum Israel an den Besitz zweier ähnlich gelegener Orte zu knüpfen: Sukkot und Migdal-ʿeder.

Melek jisra'el ist nur derjenige, der über Pənu'el-Maḫanaim verfügt. Rechtfertigt die Geschichte, wie sie uns außerhalb der Genesis erhalten ist, diese Behauptung? Zunächst, als Jerobeam sein Reich konstituiert, befestigt er Sichem und Pənu'el (1 Kg 12 25). In Sichem residiert er zwar (wajješeb bah); aber, um König von Israel zu sein, muß er sich den Besitz von Pənu'el sichern.

David hatte zwar Išbaʿal, den Sohn Sauls, und Abner aus dem Westjordanlande gedrückt, er besaß Israel von Beerseba bis Dan, aber melek jisra'el war er noch nicht (2 Sa 3 8). Das wurde er erst nach der Ermordung der beiden Gegner, die bis dahin Maḫanaim gehalten hatten. Und der älteste Bericht darüber (2 Sa 5 3) schildert dies noch der Wirklichkeit entsprechend: „Da kamen alle Ältesten Israels (d. h. des Ostjordanlandes) zum König (nicht zum König von Israel) nach Hebron; und es schloß mit ihnen der König einen Vertrag in Hebron vor Jahwe. Darauf salbten sie ihn zum König von Israel.“ Also das Ostjordanland hat sich freiwillig David ergeben. Auch das stimmt mit der geschichtlichen Lage. War Saul, wie Winckler nachgewiesen hat, von Jabeš ausgegangen, so war er im Ostjordanlande, das den Mittelpunkt Pənu'el-Maḫanaim hatte, Eroberer. Ihn trug eine neue Völkerwelle über Pənu'el-Maḫanaim nach dem Westen. Die Ureinwohner des Ostjordanlandes haben seine Herrschaft als Fremdherrschaft getragen. Und Išbaʿal hat sich, nachdem der über den Jordan gegangene Teil seiner gens von David vernichtet und unterworfen war, im Osten nur mit dem Reste, der dort wohnen geblieben war, oder mit den Trümmern des väter-

lichen Heeres gehalten. Er hielt mit Maḫanaim krampfhaft den Titel eines melek jisra'el fest, bis er der Reaktion der Ureinwohnerschaft erlag.

War David aber melek jisra'el durch einen Staatsvertrag geworden, dessen Urkunde wir, wie ich in „Urgeschichte der Bibel" S. 13ff., 38ff. ausführte, in dem davidischen Jahwisten sehen dürfen, so ist es klar, daß er im Ostjordanlande, das sich ihm freiwillig ergeben hatte, einen starken Rückhalt besaß. Daher flüchtet er sich nach dem jetzigen Berichte des Samuelbuches bei der Empörung Abšaloms nach Maḫanaim und findet dort bereitwillige Unterstützung. Es mag dahingestellt bleiben, wieweit hier der wirkliche Verlauf des Aufstandes getroffen wird[1]; jedenfalls zutreffend ist die Schilderung der politischen Lage: das Ostjordanland unterstützt das bedrohte davidische Königtum. Halten wir dagegen den Umstand, daß Abšalom von Hebron ausgeht, so dürfen wir vielleicht in seinem Unternehmen die Reaktion Judas gegen den von David bevorzugten Osten erblicken: das von Juda-Kaleb begründete Königtum des Westlandes hatte schließlich Titel und Recht von dem Ostlande genommen, das weiter kein Verdienst hatte, als sich zur rechten Zeit auf sein altes historisches Vorrecht besonnen zu haben, dem Königtum in Palästina den Namen zu geben.

Weiterhin fällt ein anderer Umstand, den bereits Winckler gesehen hat, für meine These beweisend ins Gewicht. Trotzdem es zur Zeit des Ahas, wie uns die Genesis zeigt, eine Partei gab, die sich von Maḫanaim-Pənu'el zu emanzipieren entschlossen war, so wirkte doch die Wegnahme des Ostjordanlandes durch die Assyrer auf den Titel des Königs von Samarien. Er heißt nur noch König von Ephraim (Winckler, Keilinschriften und AT [3] S. 268).

Endlich spielen Sukkot und Pənu'el in der Gideongeschichte eine Rolle. Beide Städte versagen dem Sieger, der

---

[1]) Ich halte dafür, daß die Darstellung, daß Abšalom über den Jordan gegangen sei (2 Sa 17 24), unrichtig ist. Die richtige Angabe ist uns 2 Sa 18 6 erhalten: im Walde Ephraim findet die Schlacht statt. Nachdem Abšalom Jerusalem besetzt hat, zieht er gegen Sichem, um sich dort den Titel zu holen, den es zu vergeben hat (s. Abschnitt V). Diesem Vormarsche tritt Joab von der Basis Maḫanaim aus entgegen.

die flüchtigen Feinde verfolgt, die Verproviantierung seiner Mannschaft. Die Bürger von Sukkot bedroht er mit Mißhandlung, die Leute von Pənu'el mit Schleifung ihres migdal[1] im Falle seines Erfolges gegen die Midianiter. So geschieht es denn auch. Man fragt sich nach dem Grunde der ungleichen Behandlung der beiden gleichschuldigen Städte. Warum wird der migdal von Pənu'el zerstört und die Bürger der Stadt niedergemetzelt, während Sukkot so ungleich behandelt wird? Es ist kar, dieser Anhang der Gideongeschichte soll die Bedeutung Pənu'els auslöschen, und zwar zugunsten Sukkots. Es gibt von da an kein Pənu'el mehr, so erzählt sich eine spätere Zeit, die es wünschte, kein Pənu'el, das den Titel eines melek jisra'el verleiht: sein Anspruch ist im Ostjordanlande erloschen. Sukkot ist dort nur noch übrig als der Ort, wo Jakobs Haus stand. Dieser Teil der Gideongeschichte ist also im Sinne der hiskianischen Genesisdarstellung geschrieben. Er rechtfertigt die Einsetzung von Sukkot und (dem zu den Hütten des Viehs gehörigen) Migdal-ʿeder für Pənu'el und Maḫanaim.

Weiter wird der Erzvater Jakob-Israel im Ostjordanlande begraben. In seiner Heimat liegt auch sein Grab[2]. Nach dem Jahwisten ist sein Grab in 'abel miṣraim, nach dem Elohisten[3] in gôren ha'aṭad. Beide Örtlichkeiten aber werden als jenseits des Jordans liegend bezeichnet. Mag man auch diese Bestimmung als Glosse ausscheiden[4], so gibt sie uns doch die älteste Nachricht über die Lage der beiden Örtlichkeiten. Und beachtenswert bleibt sie auch, abgesehen von

---

[1]) Hier begegnet uns Maḫanaim als migdal, d. h. Burg von Pənu'el, wie es S. 22 aus der Genesis erschlossen wurde.

[2]) Daß nach dem gegenwärtigen Zusammenhange nur Klagen dort stattfinden, liegt daran, daß der Bericht des Priesterkodex über die Beisetzung gewählt wurde. Wo man klagt, da ist auch das Grab.

[3]) Nach Sievers' Metrischen Studien Bd. II würde der Elohist laut Gen 48 4 Jakobs Grab bei Ephrat gehabt haben. Das würde noch besser als die oben geäußerte Vermutung, da dann auch die Stelle über gôren ha'aṭad einem jahwistischen Berichte zufiele, zu der Gesamtdarstellung passen.

[4]) Übrigens läßt Sievers bei 'abel miṣraim die geographische Angabe als ursprünglich stehen, während er sie bei gôren ha'aṭad streicht. So mag dieser Ort schließlich auch im Westlande zu suchen sein.

ihrem Alter, dem Umstande gegenüber, daß nach dem Priesterkodex Jakob zu Hebron bestattet wird.

Endlich gekrönt wird die Beweisführung für meine These, daß die Heimat der Gestalt Jakob-Israel das Ostjordanland und der Vorort des israelitischen Königtums Pənu'el-Maḫanaim ist, durch den Spruch über Gad, den Stamm, der Maḫanaim besessen hat, im „Mosessegen" Dt 33 20-21:

20 Preis dem Erweiterer[1] Gads; der lauert wie eine Löwin und zerfleischt Arm und Kopf.

21 Er ersah sich ein Erstlingsstück[2]; denn dort ist der Besitz eines Regenten[3], der überragt[4] die Gaugrafen.

[Jahwes[5] Recht führt er aus und seine Richtersprüche an Israel.]

Für die von mir vorgetragene Bedeutung Jakob-Israels für das Königtum spricht auch die Bileamverheißung Nu 24 17-19:

17 Ich schaue ihn, doch nicht heute; ich erspähe ihn, doch nicht nah:

Es geht auf ein Stern aus Jakob, und ein Herrscherstab erhebt sich aus Israel.

Beachte übrigens Dt 33 16 den eigenartigen Ausdruck: שכני סני. Wir erhielten dann folgende drei Stufen:

1. der davidische Jahwist setzt Jakobs Grab jenseits des Jordans in 'abel miṣraim an,
2. der hiskianische in gôren ha'aṭad im Westjordanlande,
3. der Elohist, der über die Bedeutung des Ostjordanlandes schwankt, in Ephrat.

[1]) Der Preis gilt der Gottheit Gads.

[2]) Worin die Erstlingseigenschaft des Stammlandes besteht, sagt das Folgende.

[3]) ספון ist verderbt aus ספר, vgl. babyl. šâpiru „Regent". Erhalten ist der ursprüngliche Sinn in der Glosse מחקק.

[4]) Vgl. نأى: „übertreffen, überflügeln".

[5]) Wie „Jahwe" zeigt, ist der Spruch für den jerusalemischen König erweitert worden; aber völlig sinngemäß: der Gott als Herr des Landes überträgt dem Könige sein Herrschaftsrecht und seine richterliche Gewalt.

Der zerschlägt die Schläfen Moabs und den ⟨Scheitel⟩
der bənê שת[1].

18 Und Edom wird Vasallenland und Ṡeʿîr[2] ⟨wird vernichtet⟩ ....

Israel entfaltet Kraft 19 und ..... Jakob ......

Unabhängig von der Beziehung des Spruches läßt sich feststellen, daß Jakob und Israel für das Herrschertum entscheidend sind.

V. Sichem.

Dieselbe Sonderstellung, die die Juda-Tamar-Erzählung im Jahwisten einnimmt, hat die Sichemerzählung beim Elohisten, und zwar sind hier noch die Beziehungen, die zwischen Sichem und Betel bestanden, erhalten. Der Jahwist bringt über Betel nur die Notiz, daß sich dort Jahwe offenbare und wohne (vgl. S. 7); er polemisiert also gegen das Enteignungsverfahren, das die Politik Jerobeams und seiner Nachfolger mit dieser Kultstätte vorgenommen hatte (1 Kg 12 26 ff.). Die Verheißung an Jakob, die gleichzeitig erfolgt, ist spätere Zutat; ursprünglich ist an dieser Stelle nur das dem Fortgang der Erzählung dienende Versprechen der Gottheit, sich auf der bevorstehenden Wanderung in die Fremde seiner anzunehmen. So gehört der jahwistische Bericht über Betel ins Jahr 837.

Dagegen hat der Elohist die Bedeutung Betels scharf hervorgehoben. Dieser Punkt ist der Mittelpunkt des Mikro-

---

[1]) Zu den bəne שת vergleiche man in dem in Abschnitt VI behandelten Rubensegen יתר שאת. Die gleichzeitige Nennung von Edom und Ṡeʿîr verlangt auch ein ähnliches Verhältnis von Moab und שת.

[2]) Die Enden der letzten beiden Zeilen sind vernichtet. Man kann noch den Versuch einer Rekonstruktion des beschädigten Textes durch Wiederholung von והיה ירשה konstatieren. Ferner fällt die Buchstabenähnlichkeit auf:

V. 18: איבין . . ירשה שעיר
V. 19: האביד . . שריד מעיר

Man hat es also mit einer alten Konjektur zu tun. Daher ist es unmöglich, durch neue Konjekturen Besserung zu schaffen.

kosmos Kanaans[1]. Das elohistische Kanaan ist also eine einheitliche Größe, während es nach der jahwistischen Darstellung vom Jahre 837 in zwei unabhängige Teile Juda und Israel zerfällt. Man sieht deutlich, wie sich später unter Hiskia und Josia diese Darstellung modifiziert hat durch die deuteronomische Anschauung, daß Jerusalem der Kultusmittelpunkt sei. Damit war der alte Anspruch Betels auf Zentralität überwunden. Man wird nach unserm heutigen Einblick in die Verhältnisse Kanaans genötigt, anzunehmen, daß man bei diesem Verfahren einen älteren Anspruch ausgegraben hat, der auf die Amarnazeit zurückgeht. Und zwar wird man das Aufkommen einer ägyptischen Partei im Königreiche Juda dabei in Betracht zu ziehen haben.

Liegt der Rückzug Jakob-Israels über den Jordan ins Westland in der politischen Neigung des Elohisten, so ist es nur natürlich, daß er ihm das noch unbesetzte Heiligtum in Kanaan zwischen Beerseba und Dan anwies. Er schuf dem Stammvater der zwölf Kinder Israel an Stelle der verloren gegangenen oder ernstlich bedrohten Heimat eine neue Heimstätte in Sichem, Betel, Ephrat, soweit das genealogische System bisher ihn noch nicht dorthin geführt hatte. Der vom Nordreich gepflegten Politik, die zuerst noch unter Jerobeam sich der Ansprüche des Ostjordanlandes, den melek jisra'el zu benennen, versichert hatte, dann aber nach der Festigung des Königtums ein von jeder Stammestradition unabhängiges Königtum in Samaria schuf, mußte die judäische Staatskunst Rechnung tragen.

Es handelt sich um die Bedeutung Sichems. Es gibt drei elohistische Erzählungen über Sichem:

1. Jakob kauft ein Feld bei Sichem (Gen 33 18-20). Dort errichtet er eine maṣṣeba dem 'el ['elohê jisra'el]. Die Fortsetzung dieses Berichtes haben wir in Kap. 34 1-24 mit der Pointe: „bleibt bei uns wohnen, das Land soll euch offen sein“.

2. Jakobs Söhne Simeon und Levi machen ihrer Schwester Dina wegen einen erfolgreichen Überfall auf Sichem, ziehen sich doch mit ihrem Vater aus der Gegend zurück.

---

[1]) Gunkel, Genesis [1] S. 291, Jeremias, AT im Lichte des alten Orients S. 233 f.

3. Jakob schenkt den von ihm mit Schwert und Bogen den Amoritern genommenen Bergrücken seinem Sohne Josef (Gen 48 22).

Zunächst wollen wir von diesen Sichemgeschichten aus die politische Lage der elohistischen Zeit beleuchten. Man konstatiert verschiedene Parteimeinungen innerhalb des Elohisten, die er auszugleichen versucht und so in die Staatsurkunde aufgenommen hat. Es galt einen Kompromiß herzustellen zwischen der Meinung, daß man Sichem von Assyrien beanspruchen dürfe als Erbe der rechtmäßig durch Kauf erworbenen Ansprüche des Urvaters [Beweis: die maṣṣeba], und der Ansicht, daß man es als gewaltsam erobertes und daher völlig einverleibtes Untertanengebiet des Patriarchen ansprechen solle. Schließlich erhielt Ahas trotz seines Verdienstes nicht alle Wünsche erfüllt, aber doch eine Belohnung: der assyrische König ließ sich wohl dahin überzeugen, daß Ahas ein Recht auf Betel habe. Daher gestaltete man sofort die Staatsurkunde zeitgemäß: die Söhne Jakobs müssen sich aus Sichem zurückziehen, unverfolgt wegen eines Gottesschreckens. Es bleibt also gültig allein die Rechtstatsache, daß Jakob Betel besessen hat. Es ist Tiglat-Pileser oder seinem Sohne Salmanassar IV. nur entsprechend, daß sie das für Betel geltend gemachte Moment anerkannten; denn sie haben sich ja ebenso wie Ahas auf das Volk gegen die Hierarchie gestützt (vgl. Winckler, Keilinschriften und AT [3] S. 50 ff.), und Ahas' Beurteilung Betels ist antihierarchisch. Weil man Betel besaß, hat man von hier aus unter Hiskia wieder die alten Ansprüche, die an Sichem hafteten, erneuert, indem man sie in die Betelvision Jakobs eintrug. Andrerseits bestätigen anderweitige Nachrichten den Schluß, den die Staatsurkunden in der Genesis gestatten: Ein Priester wird aus dem Exil zurückgesandt und läßt sich in Betel nieder, wo er die Leute „lehrt, wie sie Jahwe (!) zu verehren hätten" (2 Kg 17 27-28). Assyrien machte also sein Verfahren gegen Betel rückgängig. Durch die ganze Erzählung klingt der Ton lebhaften Bedauerns, daß dies nicht auch vom ganzen Reiche Samarien zu erreichen gelungen ist. Diese Rückgabe Betels wird kaum 732 geschehen sein; damals erkannte Tiglat-Pileser Hosea von Ephraim an (vgl. Winckler,

Keilinschriftl. Textbuch zum AT [2] S. 34). Wohl aber ist es während der Regierung Salmanassars IV., also während der Belagerung Samarias, in der Zeit von 724 ab geschehen. Und endlich wird die Angabe über das Vorgehen Josias gegen Betel und die in seiner Nähe liegenden Städte des früheren Königreichs Samaria wohl glaublich (2 Kg 23 15, 19-20). So hat denn der assyrische König die Bedeutung Sichems, die die Staatsurkunde des Ahas so geschickt zu übergehen verstanden hatte (vgl. S. 11), wohl gekannt und danach seine Entscheidung getroffen. Hier ist die ähnliche diplomatische Behandlung der Ostjordanfrage beim Elohisten zum Vergleiche heranzuziehen; es ist auch zu beachten, wie vorsichtig er bei der Benennung des Sohnes Isaaks ist. Er nennt ihn nicht Israel. Dazu gehört schließlich auch die eigenartige Umbiegung des Schlusses der Pənu'elgeschichte, wo zwar ein Segen, nicht aber die entscheidende Umnennung des Erzvaters erfolgt. Ahas bewarb sich also um das wichtige Pənu'el in harmlosester Weise als um eine uralte Segensstadt des Patriarchen, wie er Sichem als schlichtes Urelternerbe beanspruchte.

Weiterhin geht aus der oben dargestellten dreifachen Überlieferung hervor, daß Josef Eigentümer von Sichem ist. Bei Sichem steht eine einer bestimmten Gottheit geweihte maṣṣeba. Sie kann nicht dem 'elohê jisra'el gehören, da ja Jakob-Israel zu Sichem nur als Vater Josefs in Beziehung steht. Dazu kommt noch, daß Josef in Sichem begraben wird (Jos 24 32).

Wen repräsentiert dieser Josef? Hier haben die Untersuchungen Wincklers bereits Licht gebracht. In Sichem ist das Heiligtum des baʿal bərît, des Bundesbaʿal (Ri 8 33 ff.). Sichem ist also der Vorort eines Bundes, wir haben hier im Westjordanlande also andere politische Verhältnisse als im Osten, dort ein Königtum als Zusammenfassung, hier einen Stämmebund.

Der Besitz von Sichem verleiht also nicht das Recht eines Königs, sondern einen andern Titel. Dem steht nicht entgegen, daß Abîmelek König über Sichem wird. Der Protest gegen den Gedanken eines Königtums in Sichem ist uns noch in der Fabel Jotams erhalten (Ri 9 8 ff.). Sie stellt als das Rechtmäßige in Sichem nicht ein absolutes

Königtum hin; sie behauptet ganz im Einklang mit der sonstigen Überlieferung, daß ein Königtum über Sichem ein Tyrannentum ist[1]. Also in Sichem gibt es rechtmäßig nur einen Vorsitz in einem Bunde. Und diesen Bundesvorsitz verlieh die Gottheit in Sichem.

Diesen Schlußstein der Beweisführung über die Bedeutung Josefs gewinnt man aus dem Josefsegen. Bereits Steuernagel (Kommentar zum Deuteronomium S. 128) hat mit der Möglichkeit gerechnet, daß die z. T. wörtliche Übereinstimmung im Josefspruch, im Mose- und Jakobsegen daher kommt, daß „in beiden Sprüchen eine ältere Vorlage verschieden erweitert ist". Allerdings hält er die Ausgleichung beider Stellen für wahrscheinlicher. Daran ist nun wieder die für die Erkenntnis der israelitischen Geschichte unheilvolle Meinung schuld, daß man bald einen judäischen, bald einen israelitischen Standpunkt der Verfasser zu unterscheiden habe. In unserm Alten Testamente gibt es nur einen, und zwar einen judäischen Standpunkt. Die Segenssprüche haben uns die alten Erinnerungen, die an den Mittelpunkten altkanaanäischen Lebens hafteten, in judäischer Bearbeitung erhalten. Judäisch ist im Josefspruch des Deuteronomiums die Bezugnahme auf Jahwe, judäisch im Josefsegen der Genesis die deutliche Anspielung auf Ephraim im Anfange, die uns in spätere Zeiten versetzt. Der gemeinsame Kern[2] aber ist alt und bezieht sich auf den Sichembund. So ergibt sich folgender alter Josefspruch:

Gen 49: 24 Die Hände[3] des 'abîr[4] ergreift[5] der Hüter[6] des Steines[7] Josefs[8],

---

[1]) Darüber siehe weiter Abschnitt VI.

[2]) Vergleiche auch, wie sich bei Sievers in den Metrischen Studien I und II Gen 49 das Metrum von V. 22 ff. nicht zum Metrum der V. 24[b] ff. fügen will.

[3]) מידי ist geschrieben, um die Anknüpfung an den vorhergehenden jüngeren Josefspruch zu erzielen.

[4]) 'abîr ist mit jisra'el verbunden; doch zeigt die Fortsetzung der ersten Spruchzeile im Deuteronomium, die zugleich einen synonymen Ausdruck dafür und weitere Ausführung des Gedankens bringt, daß 'abîr ursprünglich selbständig dastand.

[5]) משם, verschieden gefaßt, um den Anschluß an das Vorhergehende zu erreichen: Mt und LXX מִשָּׁם Peš מִשֵּׁם. Ursprünglich ממשׁ

Dt 33: 17 Der Erstgeborene[1] des šôr; Majestät besitzt er, und Wildochsenhörner sind seine Hörner.
Damit stößt er Völker nieder, allzumal die Enden der Welt.

Gen 49: 25 Segnungen vom Himmel oben und aus der Flut, die unten lagert,
Segnungen an Brüsten und Schoß, 26 Segnungen an Vater, Mann und Kind[2],
Segnungen der uralten[2] Berge und Kostbarkeiten der ewigen Hügel —
Sie mögen kommen auf Josefs Haupt und auf den Scheitel des nazîr unter seinen Genossen.

Wie der Ausdruck nazîr zeigt, war der „Hüter des Josefsteines" zugleich Priester der Bundesgottheit. Der Bundespräsident in Sichem, um so modern zu reden, war also ein Priesterfürst. Er ergriff die Hände des 'abîr-šôr und

---

Part. Hiphil von משׁשׁ „ergreifen". Vergleiche zu dem Sinne den babyl. terminus technicus „ṣabât ḳâte Bel" für die Zeremonie, die die Besitzergreifung des Königtums über Babel darstellt.

[6]) Vergleiche ruḫi = רעה Amarnabriefe (Keilinschriftliche Bibliothek V) Nr. 181 11: der Präses des Bundes. Das war also der Titel, den Sichem verleiht!

[7]) Die maṣṣebâ, die bei Sichem steht (Gen 33 20), die 'El, 'elohê ⟨josef⟩ geweiht ist; s. oben S. 28.

[8]) Da jetzt den Spruch der Stammvater Israel spricht, so ist hier sein Name eingesetzt, wie schon zu 'abîr. Der Elohist zeigt, daß man die Rechte Josefs in Sichem hinaufdatiert hat auf den ihm genealogisch gegebenen Vater Israel.

[1]) Zu dieser Auffassung des Verhältnisses des „Hüters des Josefsteines" zu der Gottheit kann man Sätze aus babyl. Urkunden heranziehen, wie: „Als Marduk, der große Herr, legitim mich (Nebukadnezar) schuf, beauftragte er mich majestätisch, das Land zu regieren, die Einwohner zu lenken" etc. (Keilinschriftliche Bibliothek III 2 S. 47). Gen 49 25 a ist Glosse, wie man schon aus dem Wechsel der Person sieht, bestimmt, die Verbindung herzustellen. Sie lehrt, wie die Hinzufügung jisra'el zustande gekommen ist.

[2]) Konjekturen Gunkels (Genesiskommentar z. St.). Im übrigen ist der Text durch Vergleichung der beiden Versionen im Deuteronomium und in der Genesis hergestellt. Dt 33 17: „sein Stier": die Hinzufügung des Suff. ist erst durch den neuen Zusammenhang veranlaßt.

wurde damit Hüter des Josefsteines; er erhielt den Bundesvorsitz.

Erinnerungen an die Bundeskonstitution hat uns noch die Dînageschichte aufbewahrt:

1. Beschneidung der Bundesangehörigen [mûlâ] Gen 34 15, 22.

2. Connubium im Stämmebunde [ʿam ʾeḫad] Gen 34 16, 22. Der Ausdruck besagt, daß die verschiedenen so vereinten Stämme „durch gemeinsame Eheberechtigung verbunden sind". [Vgl. Winckler, Arabisch-Semitisch-Orientalisch = Heft 4 und 5 der Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1901 S. 19]. Sie sind also ʾaḫîm. Der „nəzîr ʾeḫau" ist das priesterliche Oberhaupt seiner ʾaḫîm, seiner Genossen, der Bundesgenossenschaft.

3. Commercium innerhalb des Verbandes [səḫorâ] Gen 34 10, 21 (vgl. Gen 42 34).

Auf Grund dieser Feststellungen, besonders durch den Fingerzeig, den der Ausdruck „Hüter des Josefsteines" gibt, bekommen auch die Nachrichten Dt 27 1-4, Jos 8 30-32 einen besonderen Sinn. Darnach wird man sich die Bundesgesetze auf dem Berge ʿÊbal bei Sichem aufgestellt zu denken haben. Deswegen sind auch von diesem Berge aus die „Flüche" zu sprechen. Diese eigenartige Auffassung und Darstellung einer späteren Zeit ist veranlaßt durch die eigenartige Form der Bundesgesetze. Sie sind uns noch bearbeitet erhalten:

Dt 27:

I. 16 Verflucht, wer seinen Vater und seine Mutter verachtet! Und die ganze Genossenschaft sage Amen.

II. 17 Verflucht, wer die Grenze seines Genossen verrückt! Und die ganze Genossenschaft sage Amen.

III. 18 Verflucht, wer einen Blinden irreführt auf dem Wege! Und die ganze Genossenschaft sage Amen.

IV. 19 Verflucht, wer das Recht des Schutzgenossen beugt! Und die ganze Genossenschaft sage Amen.

V. 20 Verflucht, wer beim Weibe seines Vaters liegt! Und die ganze Genossenschaft sage Amen.

VI. 21 Verflucht, wer bei irgendeinem Tiere liegt! Und die ganze Genossenschaft sage Amen.

Dt 27:

VII. 22 Verflucht, wer bei seiner 'aḫot liegt! Und die ganze Genossenschaft sage Amen.

VIII. 23 Verflucht, wer bei seiner ḫotenet liegt! Und die ganze Genossenschaft sage Amen.

IX. 24 Verflucht, wer seinen Genossen heimlich erschlägt! Und die ganze Genossenschaft sage Amen.

X. 25 Verflucht, wer Sold nimmt, Personen zu erschlagen! Und die ganze Genossenschaft sage Amen.

V. 15 ist, ebenso wie die Einleitung, apokryph. Dies ist frei vom Deuteronomisten nach seinem Standpunkte erfunden. Das beweist schon der abweichende Schluß. Auch ist bezeichnend, daß sonst nirgends irgendeine religiöse Vorschrift in der Joseftafel, wie ich das Gesetz nennen möchte, gegeben ist. Ebenso ist der Schluß, V. 26, Zusatz, und zwar höchst überflüssiger Zusatz. Man merkt es dem Redaktor an, der uns dieses kostbare Stück altisraelitischen Lebens erhalten hat, wie er sich abgemüht hat, für die von ihm auf den beiden Bergen aufgestellten zwölf Stämme zwölf Worte zu schaffen. Sinn hätte allein ein solcher Schluß, wenn er denjenigen verfluchte, der diese Gebote umstößt oder ändert (vergleiche die ähnlichen häufigen Drohungen in der übrigen semitischen Welt). Doch diese Sorge überließ man anscheinend der Gottheit. Die Joseftafel gibt uns also einen neuen Dekalog.

Jetzt gewinnt auch der Titel des Bundespräsidenten „Hüter des Josefsteines" einen greifbaren Sinn. Auf „Steine" war nach Dt 27 2ff. das Josefgesetz geschrieben, oder vielmehr, da der Plural durch deuteronomistische Kombination mit den „steinernen" Gesetztafeln Moses oder mit den Josuasteinen entstanden sein wird, auf einen „Stein". Der Bundespräsident ist also der Hüter der Joseftafel: er wacht über die Ausführung des Bundesgesetzes. Weiter aber ist die maṣṣebâ bei Sichem (Gen 33 20) eine Steinsäule gewesen, jedenfalls in der Art und Ausführung der Stele Ḫammurabis, die sein Gesetz enthält, die Steinsäule mit dem Bundesgesetz.

Zur Erklärung der Joseftafel folgende Bemerkungen:

Zu Nr. I: Der Stämmebund bedingte die Auflösung des Einzelstammverbandes. Daher bedurfte es einer Neufunda-

mentierung des Volkslebens. Nicht mehr die Blutsverwandtschaft konstituiert die Einheit, sondern der Bund stellt sich dar als die Summe von Einheiten, von Familien. Diese Einheiten galt es zu schützen, indem man die Autorität der Familiengründer sicherstellte. Der Vater oder Mutter verachtende Sohn bedroht die Grundlage des Bundes. Gegenüber dem Kodex Ḫammurabi ist die Berücksichtigung der Mutter zu beachten. Aber erst der mosaische Dekalog faßt die ganze Frage vom entscheidenden Gesichtspunkte aus an, indem er positiv Pietät verlangt.

Zu Nr. II: Die Angehörigen des Bundes sind Ackerbauer. Der Bund garantiert jedem Angehörigen den ungeschmälerten Besitz seines Bodens. Er verhindert den Übergriff und das Entstehen einer absoluten Gewalt innerhalb des Bundes. Man vergleiche hierzu die typische Geschichte von Nabots Weinberge. Kulturzustände zu schildern, ist man nicht imstande. Um Vorgänge im Volksleben darzustellen, wählt man, da „das phraseologische Formular" fehlt, den Ausweg, die Geschichte eines Falles zu erzählen: „so ging's damals zu"[1]. Von hier aus bekommt die soziale Polemik der Propheten, soweit sie auf dieses Gesetz anspielen und damit auf rechtliche Zustände der Vergangenheit zurückgreifen, ein bestimmtes Gesicht.

Zu Nr. III: „Einen Blinden irreführen", wieder ein bestimmter Fall, concretum pro abstracto. Vgl. die Erweiterung dieses Worts Lev 19 14. Der Bund schützt die Genossen, die hilflos und wehrlos sind. Hinter der sozialen Not, die in diesen noch unzersetzten, primitiven Verhältnissen gewöhnlich aus natürlicher Unfähigkeit erwächst, steht schützend die gesamte Genossenschaft.

Zu Nr. IV: Der Bund nimmt sich der Fremden an, die zu ihm in ein Schutzverhältnis treten. Erst der Deuteronomist hat Witwe und Waise hinzugefügt. Die Sorge für diese Personen ist bereits in Nr. III eingeschlossen.

---

[1]) Vgl. zum Ausdruck und zur Sache: Burdach, Der mythische und der geschichtliche Walther (Deutsche Rundschau, Bd. 113 S. 49). Auch die mittelalterliche Geschichtsschreibung arbeitet, wie die judäische, „nach einem festen, traditionellen Schema".

Zu Nr. V—VIII: Einen breiten Raum nehmen die sexuellen Vorschriften ein. Den Beduinenstandpunkt im Eheleben, wie ihn Winckler in „Arabisch-Semitisch-Orientalisch“ S. 14ff. lebendig geschildert hat, hat man mit dem Eintritt ins Kulturland und noch mehr durch den Zusammentritt mehrerer Stämme zu einem Bunde völlig aufgeben müssen. Hier hieß es nun, ein neues Eherecht schaffen. Und wieder war der leitende Gesichtspunkt, daß die Einheit im Großen aus den Einheiten der Familien besteht, maßgebend. Man sicherte den Familienbestand (Nr. V) und setzte die Grenzen der Ehemöglichkeit fest, regelte die Familiengründung (Nr. VII bis VIII). ḫotenet ist jedenfalls nicht bloß die Schwiegermutter, sondern auch die Schwiegertochter. In den Amarnabriefen findet sich ḫatanu als „Schwiegersohn“. Ähnlich wird 'aḫot Schwester und Tochter umfassen. Winckler (a. a. O. S. 14): „Die Schwester ist — auf der einfachsten Stufe der Auffassung der Stammesverwandtschaft — die von der Natur bestimmte Gattin des Bruders.“ Ebenso möglich ist dort „der Geschlechtsverkehr zwischen Vater und Tochter“ (S. 16). Dieser Geschlechtsverkehr wird jetzt als „Blutschande“ hingestellt. In Nr. VI steht das Verbot der Viehschande. Die Zeugungskraft soll nur in die Interessen des Bundesganzen fördernder Weise gebraucht werden.

Zu Nr. IX: Der offenkundige Mörder verfiel natürlich der Blutrache der Familie des Erschlagenen.

Zu Nr. X: Der Bund schützt sich gegen Revolution. Lehrreich ist das Beispiel der Sichemiten, die gegen Abîmelek mə'arəbîm aufstiften (Ri 9 25). Gegen solche Vorgänge, die den Bestand des Bundes gefährden, einem einzelnen einen Anhang und die Übermacht im Bunde verschaffen können, sichert man sich. Man beachte den Ausdruck nefeš: also auch ein Dienstnehmen gegen Nichtbundesgenossen ist untersagt.

Hinter der Joseftafel steht die Gottheit. Sie bestraft denjenigen, der ihre Satzung übertritt: ihr Beauftragter ist im Namen der Genossenschaft (ʿam) der Bundespräsident.

Der Bund (ʿam 'eḫad) besteht also aus der Summe der Familien. Die Familie wird repräsentiert durch Vater und

Mutter ('ab und 'em). Man unterscheidet Bundesgenossen (reʿa, 'aḫ) und Klienten (ger). Die Bundesgenossen zerfallen in Wehrhafte (baʿal gəbûl) und Wehrlose, d. h. körperlich Schwache, Besitzlose, Unmündige, Weiber, Kinder (ʿiwwer). Als Entgelt für den Wehrdienst ist dem Wehrhaften sein Eigentum (gəbûl) garantiert; zugleich tritt die Genossenschaft für die Wehrlosen ein. Die Wehrhaftigkeit ist ausschließliches Eigentum des Wehrbundes; eigenmächtig (hakkôt reʿeu) oder im Dienste eines andern (qaḫat šoḫad) sie zu gebrauchen, ist verboten.

Den Beweis aus der geschichtlichen Tradition liefert wieder die Geschichte Davids. Er war, obwohl er sich Sichems bemächtigt hatte, noch nicht König von Israel. Durch die Niederwerfung des Benjamins Sauls hatte er höchstens den Vorsitz des Sichembundes erworben. Einen ähnlichen indirekten Beweis liefert die Gideon-Jephta-Geschichte. In diesen Erzählungen haben wir den Niederschlag des Vorrückens der gens Manasse über den Jordan zu erblicken (vgl. Winckler, Geschichte Israels II S. 135 ff.). Kommt es hierbei zu einer Königsherrschaft in Sichem, so war sie illegitim oder, wenn wir einen historischen Kern in dem Berichte von der Einnahme (nicht Zerstörung) Pənu'els erblicken dürfen, so nahm sie ihr Recht aus dem Ostjordanlande[1].

Was nun den Namen Josef betrifft, so kommen wir, wenn wir für den baʿal bərît den Namen josep-'el einsetzen, zu der Bedeutung „Sammler ist 'el", einer Bezeichnung, die vollkommen zu der Eigenschaft Sichems als des Vorortes eines Bundes paßt.

---

[1]) Darüber siehe die Entscheidung im folgenden Abschnitt.

VI. Der Verlauf der hebräischen Wanderung.

Von den so gewonnenen Ergebnissen fällt in gewisser Weise auch Licht auf die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan. Auf festem Boden befinden wir uns mit der Beobachtung, daß das Ostjordanland zuerst ein Königtum gebildet hat, das Königtum Israel. Der Name dürfte bedeuten: „König ist 'el"[1]. Erklärlich ist es, daß ein solcher Name ein Königtum benennen konnte. Von hier wird auch die Mosegeschichte verständlich, nach der Israel bei der Einwanderung in Kanaan zuerst im Ostjordanlande festen Fuß gefaßt hat. Hier soll es das Königtum des Amoriterkönigs Sîḫôn niedergeworfen haben (Nu 21). Auch darin wird sich eine sichere Tradition wiederspiegeln. Die Amoriter werden im Ostjordanlande ein Königtum gebildet haben.

Die Vorrechte, die an einem Lande haften, gehen durch das Eindringen neuer Volksschichten nicht verloren. Man vergleiche die tausendjährige Geschichte Babyloniens und Assyriens. So werden wir im Ostjordanlande seit alten Zeiten den Sitz eines Königs haben. Einen Fingerzeig gibt der Name Jakob ab. Die Pənu'elgeschichte sagt es noch deutlich, daß die Gestalt, die heute Israel genannt wird, früher Jakob hieß. Man wird also im Ostjordanlande ein Jakob-'el annehmen müssen, mit dem ein vorisraelitisches Königtum benannt wurde. Auch dieser Name wird eine ähnliche Bedeutung wie Israel haben: „Belohner, Belehner, Lehnsherr ist 'el". So gewinnt denn der Vorschlag Šandas[2], das Jakobel in der Dḫutmoseliste im Ostjordanlande zu suchen, ja, mit Pənu'el gleichzusetzen, und zwar von dem Grunde einer ganz anderen Erwägung aus, erhöhte Wahrscheinlichkeit. Wir

---

[1]) im Sinne des babyl. šarru. In dem Worte (Gen 32 29): „Du hast mit 'elohîm und mit 'anašîm gekämpft", steckt, durch die Erzählung vom Ringkampf verdunkelt, ein „König der Götter und Menschen". Zwar ist ein solcher Göttername im Babyl. noch nicht nachgewiesen; doch man kann vergleichen šar ilâni, Šamaš muštešer tênišêti und muštešer ilâni.

[2]) Untersuchungen zur Kunde des alten Orients = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1902 Heft 2 S. 74ff.

hätten also um 1500 ein Amoriterreich im Ostjordanlande[1].

Die Tradition dieses Königtums nahmen die neuen Einwanderer auf; es entstand das Königtum Israel. Auch über diese Neubildung haben wir eine ägyptische Nachricht, die 1896 von Flinders Petrie in Theben entdeckte Inschrift Merenptahs auf einer Granitstele. Hier erscheint um 1250 als unterworfene Völkerschaft[2] Y-si-r-'-l.

Zwischen 1500 und 1250 also wäre die Gründung eines Königtums Israel erfolgt. Auch ich halte daran fest, daß unter Mose in der Gegend von Ḳadeš barneʿa „etwas Großes" geschehen ist, „das für alle Zeiten als religiöses Signal galt" (Jeremias, AT im Lichte des alten Orients S. 282). Aber die Eroberung des Landes Kanaan ist nicht unter einheitlicher Führung geschehen. Diese hat nach der Tradition sogar nur bis ins Ostjordanland ausgereicht. Dort soll Mose gestorben sein. Und wie ich auf S. 12 gezeigt habe, ist die Überlieferung über die Folgezeit selbst nicht einstimmig. Das hat Jeremias, an dieser Stelle sich zu knapp fassend, völlig übersehen. Wenn Jeremias das Beispiel Mohammeds anführt, so beweist dieses absolut nichts für eine „Eroberung des Landes unter einheitlicher Führung" Im Gegenteil zeigt es, wie lang nachwirkend eine religiöse Bewegung auch über Einzelpersönlichkeiten, über ihren ersten Träger hinaus sein kann. Ferner hat man mit Jeremias (a. a. O. S. 211)[3] daran festzuhalten, daß der Mono-

---

[1]) Vielleicht gehört hierher auch der Fürst „des oberen Tenu" in der Sinuhe-Erzählung.

[2]) mit Determinativ für Menschen. Auch die Aussage: „ohne Frucht", d. h. seine Saaten sind dahin, ist zu beachten.

[3]) „Unser Wort ‚Gott' stammt aus dem Heidentum, ebenso das θεός des Neuen Testaments." Meine Anschauung über Moses Lehre habe ich klar bereits in „Sicherstellung des Monotheismus" S. IV ausgesprochen. Trotzdem hat man mich auf „Jahwismus", resp. „Henotheismus" festlegen wollen. Aber mit diesen Begriffen ist es eine mißliche Sache. Will man damit als Inhalt der mosaischen Lehre bezeichnen: „Israel hat Jahwe als Gott, aber andere Völker haben andere Götter", so vergißt man, daß diese Anschauung, wenn auch nicht so präzise formuliert, eine latente Unterströmung jedes Monotheismus ist (vgl. den Heiligen- und Engelkult, Bilderdienst, Marienverehrung, wobei Kultort und Volk eine entscheidende Rolle spielt).

theismus nicht an dem Namen der Gottheit hängt. Von dieser primitiven Auffassung heißt es sich zu befreien. Wenn es auf den Gottesnamen ankäme, so hätte der Elohist, der aus politischen Gründen zur Gewinnung Kanaans vom jerusalemischen Jahwe absah und den allgemeinen Begriff 'elohîm gebraucht, den reinsten Monotheismus. Gerade die Genesis führt uns auf Schritt und Tritt dahin: hier heißt der eine Gott 'el ro'î, dort 'el ʿôlam, hier 'el ʿeljôn, dort 'el bet'el. Man wird annehmen müssen, daß der unter irgendwelchem Gottesnamen, am wahrscheinlichsten unter dem Namen Jahwe verkündete Monotheismus Moses sich eines großen Teils der freien Beduinen bemächtigt hatte, die an die Tore Kanaans klopften.

Wenn sonach in die Zeit von 1500 bis 1250 die Entstehung eines ostjordanischen Israel fällt, so müssen wir bereits in den Amarnabriefen etwas davon merken. Nun treten hier die Ḫabiri auf. Man hat dieses Wort als „Hebräer" gedeutet und in ihnen die Vorläufer der bənê jisra'el gesehen. Allein, wenn meine Darlegung über Jakob-Israel richtig ist, so müssen wir es hier mit den ersten Israeliten zu tun haben.

Derjenige Stamm, der ununterbrochen als Besitzer des entscheidenden Vororts Pənu'el-Maḫanaim gilt, ist Gad. Er wiederum ist von der Genealogie ohne Rücksicht auf späteres Wohnen mit Ašer zusammengestellt worden, Gad und Ašer sind die Söhne der Zilpâ. Diese Verbindung zwischen Gad und Ašer kann somit nicht spätere Erfindung sein; sie besagt, wenn man die Sprache der Genealogie in die geschichtliche Wirklichkeit übersetzt, daß sich der Stamm Ašer von Gad abgezweigt habe, nachdem er zuvor mit ihm zusammen eine Einheit gebildet hatte. Von Gad aus muß Ašer in seinen späteren Wohnsitz gekommen sein. Nun haben wir bei Juda gesehen, welche Wellen das Eindringen eines Stammes in das Kulturland schlägt: wie eine Lawine, den Bodenbestand vernichtend oder in sich aufnehmend, wälzt sich eine solche Völkerbewegung durchs Land. Ist also ein hebräischer Stamm ins Ostjordanland mit Erfolg eingedrungen, so hat sein erster Ansturm ihn auch über den Jordan durch Kanaan getragen. Nun heißt noch in späterer Zeit ein Geschlecht in Ašer Ḫeber. Auch dieses Wort hat man mit Ḫabiri zusammengestellt.

Welches die Bedeutung von Ḫabiri auch sein mag, wirkliche Klarheit in ihre Erscheinung wird erst die Deutung des gleichzeitig, und zwar vorwiegend gebrauchten Ideogramms bringen. Nun hat Winckler zwar den Nachweis zu erbringen versucht, daß Ḫabiri und (amêlu) SA. GAS. identisch sind. Aber so gelungen wie der Nachweis der *Identität der Personen* ist, damit ist noch nicht der Beweis erbracht, daß *ihre Namen identisch* sind. Wie kamen die palästinensischen Fürsten dazu, in diplomatischen Noten an ihren Oberherrn in Ägypten einen wohl im privaten Umgang durch stille Übereinkunft sofort verständlichen, aber für einen Fernerstehenden nicht ohne weiteres durchsichtigen Ausdruck zu gebrauchen? Und wenn sie ihn schon gebrauchten, welches Wort in ihrer Umgangssprache, also außerhalb ihres diplomatischen Verkehrs hatten sie für die Bezeichnung ihrer Gegner im diplomatischen Verkehr?

(amêlu) SA. GAS. ist ḫabbatu „der Räuber“. Der charakteristische Ausdruck aber für „Räuber“ dieser Art ist im Hebräischen, das sich ja mit der Sprache der Amarnabriefschreiber deckt, gədûd. Vergleiche 1 Sa 30 8: hier handelt es sich um einen Einbruch, wie wir ihn ähnlich bei den (amêlûti) SA. GAS. annehmen müssen. Wegweisend aber ist geradezu Gen 49 19:

גד גדוד יגודנו והוא יגד עקבם

Gad, Streifscharen streifen gegen ihn vor, aber er streift sie zurück.

Hier wird gədûd mit gûd zusammengestellt, gād selbst aber erscheint als der die Tätigkeit der gədûdîm Ausübende. *Wir haben damit die Volksetymologie und zugleich auch die damals wissenschaftliche Erklärung des Stammesnamens Gād gefunden: Gād ist „der Räuber“. So ist denn SA. GAS. Bezeichnung des Stammes Gad.* Ferner kann hinter dieses den Stamm Gad bezeichnende Ideogramm SA. GAS. das KI treten, das den Namen als Volksnamen charakterisiert. Weiterhin erklärt sich auf diese Weise ungezwungen auch die Schreibung (amêlu) SA. GAS. pl.-tum (Nr. 204 25 in der Keilinschriftlichen Bibliothek V). Wie Winckler bereits vermutet hat (Keilinschriften u. AT [3] S. 197), handelt

es sich um ein Wortspiel. In die Sprache des Briefschreibers übertragen, dachte er sich das Wort an den Pharao so: „Befreie mich aus der Hand der Gaditen [(amêlu) SA. GAS. pl.], damit uns nicht vernichten die „'îš gədûdîm" [amêl SA. GAS. pl.-tum]. Er hat also den Ho 6 9 sich findenden Ausdruck 'îš gədûdîm wörtlich ins Babylonische übertragen, ohne zu bedenken, daß dadurch sein geistreiches Wortspiel unter den Tisch fiel. Mešaʿ, der sich glücklich von der diplomatischen Weltsprache emanzipiert hat, würde babylonisch sein איש גד mit (amêlu) SA. GAS. wiedergegeben haben.

Ein ähnliches Wortspiel gebraucht einmal Rib-Addi von Gebal (55 29): „Sie sind geworden wie GAS.", d. h. wie 'anšê gədûd. Hierher gehört auch Dagantakala (216 11-12): (amêlûti) SA. GA. AS. (amêlûti) ḫabati, d. i. 'anšê Gād, 'anšê gədûdîm. Dagegen schreibt Abdḫiba mit babylonischem Wortspiel: Ḫabiru ḫabat (179 56).

Was den eigenartigen Wechsel von Ḫabiri und SA. GAS. betrifft, so wird man, da nur Abdḫiba, der Fürst von Jerusalem, Ḫabiri gebraucht, annehmen müssen, daß von den Angehörigen des Stammes Gad-Ašer die Leute der gens Ḫeber hier eingriffen. Daß einmal der Stamm Ašer soweit nach Süden gesessen hat, daran erinnert noch das Geschlecht jimnâ. Wie Winckler gezeigt hat (Keilinschriften u. AT[3] S. 180), haftet der Name jamîn am Süden Kanaans. Und gerade in der fraglichen Gegend nördlich von Jerusalem hat Benjamîn gesessen.

Wie sich das Vordringen Gads ins Westjordanland gestaltet hat, lassen uns die Amarnabriefe noch erkennen. Ganz erstaunt schreibt Abdḫiba (179 16-21): „So wahr der König lebt, weil ich dem Beamten des Königs sagte: Warum bevorzugt ihr die Ḫabiri und die Fürsten benachteiligt ihr? deshalb verleumden sie mich beim Könige". Der Fürst von Ḫazi versichert: „Die SA. GAS. sind Feinde. Der König befrage die Leute, die bei dir sind!" (134 56-58). Dieselbe Aufklärung über das Wesen der SA. GAS. steht auch 135 20. Anderwärts heißt es: „Das ganze (?) Land des Königs fällt zu den SA. GAS. ab. Der König wolle seinen Beamten befragen betreffs dessen, was sie im Lande des Königs tun" (283 14-22). Noch ein stärkeres Mittel, Amenophis IV. die Augen zu öffnen,

versucht Rib-Addi, nachdem er auf die Gefahr, die von den SA. GAS. droht, wiederholt aufmerksam gemacht hat. Er stellt sie als Feinde der Götter des königlichen Landes hin (55 14-15). Ja, solche Warnungen scheinen ihm noch verdacht worden zu sein (83 59 ff.). Auf alle Weise versucht man einen Gegensatz zwischen den Interessen des Königs und den Unternehmungen der SA. GAS. festzustellen: die Stadt Šaddu ist besetzt und den SA. GAS., nicht aber dem Könige überliefert worden (142 26 ff.). Man erinnert an die Politik des Vaters des Königs und bringt sie in einen Gegensatz zu dem gegenwärtigen Treiben der SA. GAS. (69 70 ff., vgl. auch 181 32 ff.).

Aus allen diesen Bemühungen, den König gegen die SA. GAS. einzunehmen, sieht man, daß der Reformator auf dem Throne sie begünstigt. Der Grund, aus dem dies geschah, wäre bei Chuen-aten durchsichtig genug, wenn uns auch nicht Rib-Addi einen Fingerzeig mit der Anklage gegeben hätte: „Die Feindschaft der SA. GAS. gegen die Götter deines Landes“. Die Eindringlinge sind Freunde der monotheistischen Reform Chuen-atens. Ihm war ihr Vorgehen nicht unliebsam. Wie man seine Begeisterung für seine Reform für eigene politische Zwecke auszunutzen bemüht war und hoffen konnte, zeigt uns ja deutlich Abdḫiba. Man kann auch das Beispiel des „Gottesvaters“ Ai vergleichen.

Waren die Gaditen Chuen-atens Gesinnungsgenossen, also auch politische Freunde, auf die er sich wohl mit gutem Rechte mehr als auf seine Getreuen nach dem Schlage Abdḫibas verlassen konnte, so werden sie ihren Stammgott Gad der „Lehre“ gemäß als „lebendigen Schöpfer alles Lebens, der herrlich erscheint, wenn er sich im Osten erhebt“ etc., aufgefaßt haben. Folgerichtig erschien ihnen denn ʾašerâ als Morgenstern und männlich als ʾašer (vgl. im babyl. die männliche Ištar). So wird man es sich zu erklären haben, wenn nach dem Rückschlage, der nach Chuen-atens Tode folgte, der so von der ostjordanischen Heimat, von dem eigentlichen Gad abgeschnittene Teil den Namen Ašer führte. Der eigentliche Stammgott Gad war in der Heimat geblieben, während der Gott, unter dessen Panier man den Jordanübergang unternommen hatte, dessen Bevorzugung dort durch politische[1]

[1]) Vergleiche dazu Abschnitt VII und Zweiter Teil C. III.

Gründe erfolgt war, allmählich dem neuen Stamm den Namen gab.

Die Amarnabriefe zeigen uns nach dieser Feststellung einen doppelten Abhängigkeitszustand Kanaans von Ägypten: auf der einen Seite vom Pharao mehr oder weniger abhängige Stadtfürsten (ḫazanûti-amelûti), auf der andern Seite in dem scheinbar[1] wenig besetzten Gebiete östlich von Megiddo-Taʿannak (Ta-aḫ . . . . ? Amarnabriefe 197 14) bis zum Jordan und südlich bis zur Linie Gezer-Ajalon-Jerusalem eine Zusammenfassung gaditischer Einwanderer (um Sichem), die eine gewisse größere Unabhängigkeit gegenüber Ägypten behaupten.

Diese so gewonnene Einsicht wird voll bestätigt durch die Tradition, die Ri 1 vorliegt. Danach haben die einwandernden Israeliten im Westjordanlande gewisse Städte nicht besetzt, angeblich wegen der besonderen Schwierigkeit der Eroberung. Man wird die Richtigkeit dieser Überlieferung annehmen, nur die angegebene Begründung verwerfen müssen. Nicht weil diese Städte für die Einwanderer uneinnehmbar waren, haben sie sich von ihnen ferngehalten, sondern weil sie unter unmittelbarer ägyptischer Oberhoheit standen. Nachweisen läßt sich dies unter den dort genannten Städten von dem größten Teile nach den Listen Dḥutmoses III. und Setis I. und nach den Amarnabriefen. Von diesen Städten hat David Jerusalem in einer Zeit ägyptischer Ohnmacht erobert; Gezer hat Salomo erst von Ägypten zugesprochen erhalten. Wir werden nach dieser Schilderung anzunehmen haben, daß sich die einwandernden Hebräer gehütet haben, ägyptisches Gebiet zu verletzen. Sie hätten dann nicht bloß die Kanaanäer, sondern auch noch — in der älteren Zeit ägyptischer Leistungsfähigkeit — den Oberherrn zum Feinde gehabt. Zur Amarnazeit aber war es dem Pharao lieber, das übrige, nicht reichsunmittelbare Gebiet in den Händen der Gaditen, als in den Händen ränkevoller Duodez-

---

[1]) So erkläre ich mir das Zustandekommen der Bemerkung bei Jeremias (AT im Lichte des alten Orients S. 202): „Im übrigen lassen die in den Amarnatafeln erwähnten Städte den Schluß zu, daß gerade das Gebiet des späteren Israel verhältnismäßig wenig bewohnt war“.

fürsten zu wissen. Sie dienten ihm dann zugleich dazu, diese in Schach zu halten (vgl. Namiawazas Brief Nr. 144 27).

So hat weder Jerusalem noch irgendein anderer Ort der amelûti und ḫazanûti der Amarnabriefe einem hebräischen Eroberer das Königs- oder Herrscherrecht verliehen. All diese Städte waren wohl Sitze von Stadtfürsten, aber sie ließen sich weder faktisch noch theoretisch zu Vororten Kanaans machen.

Weiterhin aber ergibt sich deutlich die politische Absicht des Königs Šešonk I., der entscheidend in die Wirren nach Salomos Tode eingriff. Er wollte in Nordkanaan den Sichembund als die die ägyptische Herrschaft unterstützende Macht[1], wie er es vordem gewesen war, wiederherstellen. So konstituierte er ein den veränderten Verhältnissen entsprechendes Königtum (Sichem - Ostjordanland). Rehabeam aber, Jerusalems König, drückte er herunter in die diesem Stadtfürsten von Abdḫibas Zeiten her zukommende Stellung eines ḫazânu Ägyptens. Seine Städteeroberungen endlich in Nordisrael bezweckten die Lösung des Vasallenverhältnisses, wie es Ri 1 schildert, das diese Orte dem Königtum Davids und Salomos gegenüber hatten anerkennen müssen.

* * *

Wie im Ostjordanlande ein vorisraelitisches Königtum Jakobel existierte, so werden wir auch im Westlande einen vorisraelitischen Nordbund anzunehmen haben.

Die israelitische Überlieferung hat noch die Erinnerung an einen Bund kanaanäischer Könige erhalten. Sie kennt also ein Zusammenwirken der Kanaanäer. Der König Jabîn von Ḫaṣôr hat den Vorsitz in diesem Bunde (Jos 11 10). Ein ähnlich geschlossenes Zusammengehen der Kanaanäer begegnet

---

[1]) Dieses traditionelle Verhältnis des Sichembundes zu Ägypten hat dann die Namengebung des Günstlings am Hofe des als Chuen-aten gedachten Pharaos, des Helden der Josefgeschichte der Genesis, veranlaßt: er heißt Josef! Und das Buch der Jubiläen (40 7) hat uns noch die ursprüngliche Deutung und Lesart des vielgeplagten 'abrek (Gen 41 43) erhalten: 'abîr 'el. 'Abîr aber kennen wir bereits (S. 31) als den Namen des sichemitischen Bundesgottes.

uns in einem Amarnabriefe (7 19 ff.). Dort schreibt der babylonische König an den Pharao: „Zur Zeit Kurigalzus, meines Vaters, haben die Kanaanäer allesamt an ihn geschrieben: ‚Gegen die Grenze des Landes wollen wir ziehen und einen Einfall machen. Mit dir wollen wir uns vereinigen.‘ Mein Vater hat ihnen folgendes geschrieben: ‚Gib es auf, mit mir dich (!) ins Einvernehmen zu setzen. Wenn du gegen den König von Ägypten, meinen Bruder, Feindschaft hegst, es mit einem andern hältst, daß ich dann nicht komme und euch plündere; denn er ist mit mir verbunden‘“. Ebenso finden wir in der Dḥutmose-Liste ein Y-š-p-ʾ-r, in dem man ein Josefel hat sehen wollen. Doch ist diese Deutung nicht so, wie bei jenem Jakobel, über allen Zweifel erhaben. Sichem selbst wird wohl im Papyrus Anastasi I. erwähnt. Dort heißt es: „Wo ist der Berg von Sakama? Wer wird ihn besetzen? der Mahar“.

Bei der einstmaligen Ausdehnung des Stammgebietes Ašers (vgl. S. 42) ist es anzunehmen, daß dieser Stamm in der Amarnazeit den Bundesvorsitz in Sichem innegehabt hat. So würde es auch erklärlich sein, daß die SA. GAS. als ein einheitliches Ganze erscheinen. Eine Erinnerung an diese Glanzzeit Ašers, die uns Sichem aufbewahrt hat, ist anscheinend im Ašersegen Dt 33 24, 25 erhalten:

„Gesegnet sei .....[1] Ašer's, er sei der Hirt[2] seiner Genossen
Und tauche seinen Fuß in Öl, Erz und Eisen .....

Dazu kommt der von Sellin bei der Ausgrabung in Taʿannak gemachte Fund eines Briefes, den ein Achi-Jawi an Ištarwašur gerichtet hat, in dem es heißt: „Der Herr der Götter möge dein Leben behüten, denn ein ‚Bruder‘ bist du, und die Liebe ist am Orte deiner Eingeweide und in deinem Herzen.“ Hier spricht Achi-Jawi den Ištarwašur als Bruder, d. h. vielleicht als Bundesgenossen in sichemitischer Termino-

---

[1]) מבנים gibt keinen Sinn; es ist an ein Wort, ähnlich wie Dt 33, 20, zu denken. Der Preis gilt der Gottheit!

[2]) rəṣûi: der Sinn bleibt zwar derselbe, wenn man „der Liebling seiner Genossen“ übersetzt. Ich vermute aber, daß ursprüngliches rôʿê vorliegt.

logie an. Der Herr der Götter[1] wäre dann der baʿal bərît in Sichem.

Den König Jabîn treffen wir auch Ri 4 im Kampfe mit Barak̦ von Naphtali: Wir begegnen hier einer zweiten Einwanderung israelitischer Stämme ins Westland, von der uns noch die historische Überlieferung Kunde erhalten hat. Da Naphtali zu Dan genealogisch in demselben Verhältnis steht wie Gad zu Ašer und auch diese beiden Stämme als Nachkommen eines Kebsweibes Jakobs gelten, so werden wir ihren Zug nach dem Westen als gleichzeitig geschehen ansetzen dürfen.

Die Veranlassung dazu hat uns die Geschichte von Rubens Schandtat aufbewahrt (Gen 35 21, 22). Er vergeht sich gegen Bilhâ, die Mutter von Dan und Naphtali. Anscheinend ist der Stamm Ruben in das Ostjordanland vorgerückt und hat dabei einen Teil der alten Einwohner, also von Gad, herausgedrückt. Die Erinnerung an dieses Ereignis hat uns die Genesis noch aufbewahrt, weil der Vorstoß gegen den die alten Erinnerungen erhaltenden Vorort des Ostjordanlandes[2] geführt und dieser dabei betroffen wurde. Es ist aber Ruben nicht gelungen, die „Erstgeburt" unter den Leastämmen zu behaupten. Obwohl er Juda gegenüber der erste von ihnen am Platze des Königtums gewesen ist, so hat doch der Stammvater ihm das Recht der Königsherrschaft entzogen. Es hat also geraume Zeit ein rubenitisches Königtum im Ostjordanlande gegeben; es ist aber später dem Wechsel der Verhältnisse unterlegen.

Die Geschichte des rubenitischen Vordringens und Königtums kleidet der Rubenspruch in die Sprache des Mythus vom Kampfe um die Weltherrschaft. Der über Ruben urteilende Stammvater Israel spricht als „König der Götter und Menschen":

---

[1]) Vgl. hier auch ʾel ʿeljôn in Abschnitt VII.

[2]) Jetzt erscheint dieser im Sinne des hiskianischen Jahwisten als Migdal-ʿeder, d. h. als migdal, Burg von Sukkot. Den „Herdenhütten" entspricht der „Herdenturm". Ursprünglich war der migdal von Pənuʾel, also Maḫanaim gemeint. Man vergleiche noch den auf Maḫanaim anspielenden Plural miškəbê ʾabîk im Rubensegen (Gen 49 4).

Gen 49:

3 Ruben, mein Erstgeborener bist du; doch vergewaltigt[1]
hat er mein Jugendgemahl[2].
Die Lebenskraft[3] Šêt's[4] 4 wallte über wie Wasser, aber
du sollst nicht leben[5] bleiben[6].
Denn du bestiegst deines Vaters Doppellager[7]: da wurdest
du geschändet[8], Besteiger meines Doppelbetts[7].

Dan und Naphtali nahmen wohl in ihrem Namen, ebenso wie Ašer, eine Erinnerung an ihre Heimat mit. In dem Worte Rahels: „Einen Kampf gegen Gott [mit meiner Schwester][9] habe ich gekämpft und gesiegt", klingt eine Geschichte ähn-

---

1) ויכח, das verderbt ist zu כחיו, von כחח, Stammwort zu כוח „Kraft".

2) Vgl. babyl. rêštu, von Göttinnen gebraucht, „die Höchste", „Erste". Angespielt wird auf Rubens Schandtat an Bilhâ, die natürlich von einem nichtjudäischen Standpunkte aus nicht ein Kebsweib Jakobs war: rêšît 'ônî „die Erste meiner Mannheit", „mein Jugendgemahl".

3) יתר: Überschwang, um das Wortspiel wiederzugeben, oben mit Lebenskraft übersetzt.

4) שאת, ein anderer Name für Ruben. Bereits Hoffmann (Zeitschrift für ATl. Wissenschaft 3, 97) hat in שאון Jer 48 45 und Am 2 2 einen alten Namen Moabs vermutet. Hierher ist auch שת Nu 24 17 zu stellen. שהוא heißt im targ. Wüstenei. Wir haben in diesem Worte anscheinend den alten Landesnamen des Gebietes, auf dem Ruben und später Moab saß. Das mythologische Bild, in die Wirklichkeit übersetzt, besagt: der Stamm Ruben rückt aus seinem Heimatlande vor, genötigt durch Übervölkerung. Zu יתר שאת ist יתר עז der Erklärungsversuch eines Glossators, der שאת als „Hoheit, Mut, Macht" faßte.

5) חי nach P. Kahle noch im Londoner samaritanischen Fragment erhalten [zitiert bei E. Stucken, Beiträge zur orientalischen Mythologie = Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft 1902, 4 S. 51]. Der Rubenspruch Dt 33 6 sucht diese Drohung zu korrigieren: „Es lebe Ruben und sterbe nicht, daß seiner Mannen wenig würden". Er sichert die obige Lesart.

6) תותר als Niphal zu fassen.

7) Dual! Anspielung auf Mahanaim. Anscheinend hat der Name dieses Orts den Weg zu der mythologischen Einkleidung der Rubengeschichte gewiesen.

8) Nach Dillmann (Genesiskommentar [6] z. St.). E. Stucken faßt das „Schänden" nach dem Grundsatz „Auge um Auge, Zahn um Zahn" folgerichtig als Kastration (a. a. O. S. 52).

9) So Sievers, Metrische Studien II z. St.

lich der von Jakobs Ringkampf an. Dasselbe gilt wohl auch vom Namen Dan.

Der Spruch Gen 49 16, der sich auffällig gegen den eigentlichen, späteren Dansegen abhebt, spielt auf die Zeit an, in der Dan den Vorsitz im Josefbunde führte:

> Dan richte seine Genossenschaft [1] insgesamt [2], die Stämme Josefs [3].

Aus dem Süden, dem Sitze der Leastämme, sind dann in der Folgezeit zwei Vorstöße gegen den Nordbund der bisher im Lande befindlichen Israelstämme (Ašer, Dan und Naphtali) erfolgt. Der eine ist völlig im Dunkel der Geschichte verlaufen: Sebulon und Issachar. Die Genealogie hat noch festgehalten, daß die beiden Leasöhne zusammengehören. Ursprünglich müssen sie Zwillinge gewesen sein; denn sie werden beide geboren, nachdem sich Lea für die dûda'îm ihren Mann erkauft hat (Gen 30 14). Beide werden als „Gotteslohn", „Gottesgeschenk" gedeutet [4]. Auch ist die Rolle zu beachten, die Ruben in der Geschichte spielt: der Erstgeborene wird indirekt der Urheber der beiden Nachgeborenen. Hier hat sich die Erinnerung erhalten, daß Sebulon und Issachar unmittelbar nach Rubens Vordringen die Heimat verlassen haben. Die ursprüngliche Genealogie ordnete also so: Ruben, Sebulon, Issachar.

Die Zwillingseigenschaft von Sebulon und Issachar hat uns noch Dt 33 18-19 aufbewahrt:

> 18 Freue dich, Sebulon, deiner Handelsfahrt, und Issachar . . . . [5] deiner Zelte.

---

[1]) ʿam kollektiv in der Bedeutung ʿam-Genossen, sc. Stämmebund. Vgl. S. 33.

[2]) כְּאֶחָד: wie einer, d. h. zusammen. Vgl. עם אחד S. 33.

[3]) Der Segen ist jetzt dem Vater der zwölf Stämme, Israel, in den Mund gelegt.

[4]) Durch die Komposition verschiedener Quellen ist Gen 30 die Zwillingsgeburtsgeschichte verdunkelt worden. Dabei ist die, wie Gen 49 und Dt 33 zeigt, herkömmliche Ordnung: „Sebulon, Issachar" umgekehrt worden.

[5]) Vielleicht ein Verbum „des Freuens" ausgefallen.

19 Die Genossen[1] laden sie auf den Berg[2], dort schlachten sie rechtmäßige Opfer[3].
Denn den Überfluß der Meere saugen sie und decken auf[4], das im Sande verscharrt ist.

Also Sebulon und Issachar haben ebenfalls einmal den Bundesvorsitz innegehabt. Wenn wir den Sitz der Leastämme im Süden Palästinas, nördlich vom älanitischen Meerbusen, annehmen, so ist zuerst Ruben nach Norden vorgedrungen, und zwar östlich vom Toten Meere ins Ostjordanland. Er bemächtigte sich des Königtums Israel. Den nächsten (oder gleichzeitig?) Vorstoß führte Sebulon-Issachar, und zwar westlich vom Toten Meere ins Westjordanland. Diese Stämme gewannen den Vorsitz im Sichembunde.

Von einer zweiten Flutwelle aus dem Süden berichtet uns die Überlieferung, die von den Stämmen Simeon und Levi erzählt. Levi wird der Stamm sein, der das Heiligtum im Süden [am Sinai, Horeb in der Gegend von Ḳadeš barneʿa) besaß, das durch die unter dem Namen Moses gehende religiöse Bewegung zu besonderer Bedeutung gelangt war. Das Auftreten Moses werden wir also zwischen der Wanderung Sebulon-Issachar und Simeon-Levi anzunehmen haben. Der Zug der beiden Stämme ging gegen Sichem. Bezeichnend ist der Ausgang, wie ihn die Dînageschichte erhalten hat. Jakob klagt: „Ihr habt mich ins Unglück gestürzt" (Gen 34 30). Er fürchtet, daß sich die Bewohner des Landes „versammeln", er befürchtet also das Zusammentreten des Wehrbundes Josef ('asap). Und schließlich zieht

---

[1]) ʿammîm: der Stämmebund.

[2]) Die heilige Opferhöhe beim Vorort des Bundes: ʿÊbal.

[3]) Hier erhalten wir gewissermaßen als Fortsetzung dessen, was S. 27 ff. ausgeführt ist, weitere Nachrichten über den Sichembund. Darnach findet eine Zusammenkunft der Bundesgenossen in Sichem statt, und zwar, wie der Spruch deutlich erkennen läßt, in Gestalt eines Marktes: Mekka! In Verbindung mit ihm wird ein Opferfest abgehalten: „rite vollzogene Opfer", also sind bestimmte durch Bundesherkommen vorgeschriebene Opfer zu vollziehen.

[4]) ושפנו von einem Verbum שפן, vgl. babyl. sapanu „überwältigen", das V R 42, 54 cd eine Gruppe bildet mit etêḳu „von der Stelle rücken" und ba'u „suchen".

er ab, „ein Gottesschrecken“ verhindert die Verfolgung (Gen 35 5): der Ansturm Simeons und Levis ist mißlungen. Dasselbe Ereignis meldet die am Vorort des Josefbundes selbst noch erhaltene alte Tradition:

Gen 49:

5 Simeon und Levi, die Brüder, Arglist[1] und Gewalttat (bedeuten) ihre Bündnisse[2].

6 In ihren Rat komme nicht meine Seele, mit ihrer Gemeinschaft verbinde sich nicht mein Herz.
Denn im Zorn mordeten sie Männer und im Übermut lähmten sie šôr.

7 Verflucht ihr Zorn, der grausame, und ihr Grimm, der wilde.

Wenn man sich von der Dînageschichte unabhängig[3] hält und sich vergegenwärtigt, daß der Elohist alte, ihm vielleicht nicht mehr völlig durchsichtige Tradition in historische Darlegungen seines Standpunktes verwandelte, so kann mit der Anspielung in V. 6 nur ein Angriff auf Sichem und den Bundesgott (šôr vgl. S. 32) gemeint sein. In der Tat scheint die Eidgenossenschaft von Sichem — freiwillig oder gezwungen — mit den neuen Eindringlingen einen Bund geschlossen, sie in ihre Gemeinschaft aufgenommen zu haben. Nun vergegenwärtige man sich, daß wir annahmen, Mose sei vorher aufgetreten, daß ferner Levi als Pfleger und Besitzer der mosaischen Tradition durchweg hingestellt wird. Auch halte man dazu, daß der „Segen“ über Simeon und Levi nicht dem Jakob, sondern dem Josef in den Mund gelegt war. So drängt sich der Schluß unmittelbar auf, daß die in den Sichembund aufgenommenen Stämme Simeon und Levi versucht haben, ihre (mosaische) Tradition an die Stelle der Joseftafeln zu setzen: „sie lähmten šôr“.

Allein der erste Versuch, levitische, d. h. mosaische, jahwistische, monotheistische Reformen in Kanaan einzuführen, glückte nicht. Der Josefbund er-

---

1) So Gunkel, Genesiskommentar z. St.

2) In מברתיהם steckt eine Ableitung vom Stamme ברת, sc. bərît.

3) Sievers erklärt Gen 34 27 ff. in den Metrischen Studien II z. St. als Glosse.

mannte sich und schüttelte die neuen Mitglieder ab. Dabei ist Levi vernichtet und Simeon von Sichem abgedrängt worden. Der Stamm Levi, der für sein im Süden aufgegebenes Heiligtum sich in Sichem Ersatz schaffen wollte, wurde naturgemäß von der Reaktion der Urstämme gegen sein Unternehmen unmittelbar getroffen. Seit dieser Zeit gibt es keinen Stamm Levi mehr, sondern nur noch eine levitische Tradition. Die Aufgabe des mosaischen Heiligtums im Süden bedeutete für Levi Vernichtung, aber nur eine körperliche, nicht eine geistige Vernichtung.

* * *

Nachdem wir die Schicksale Sichems soweit verfolgt haben, müssen wir uns wieder nach dem Ostjordanlande umsehen. Ruben hatte sich des Königtums bemächtigt, aber ein Stärkerer kam über ihn. Von Osten her drang Manasse[1] vor. Die Ereignisse dieser Wanderung liegen der Zeit unserer Quellen schon so nahe, daß sie darüber gesprächiger werden. Wincklers Verdienst ist es, diesen Nachrichten ihren Geschichtsgehalt abgewonnen zu haben.

Zuerst muß Manasse unter einem Führer, für den uns drei Namen Jephtah, Gideon und Jerubbaʿal zur Verfügung stehen, sich der Königsstadt Pənu'el-Maḫanaim bemächtigt haben. Unsere Überlieferung setzt die Wohnsitze, die die Stämme zur Zeit ihrer Aufzeichnung hatten, voraus und kommt daher zu einer Tatsachensammlung, nicht aber zu einer Darstellung der Reihenfolge der Begebenheiten. Daher erscheint die Eroberung von Pənu'el als ein Angriff vom Westen her, anstatt, wie es in Wirklichkeit nur sein konnte, vom Norden oder Osten. Aber an Pənu'el und seinem Königtum kam keine Einwanderung vom Osten her ins Westland vorüber.

---

[1]) Hier setzt die Wanderung der sogenannten Josefstämme ein, der Vorläufer oder ersten Vorboten der aramäischen Wanderung: vgl. Dt 26 5. Durch sie ist Nordkanaan auch sprachlich vom Süden geschieden worden. Diese Tatsache hat in Schibbolet einen allerdings wohl nicht zutreffenden, aber denkwürdigen Ausdruck gefunden (Ri 12 6). Vgl. auch Winckler über die Sprache des Deboraliedes (Geschichte Israels II S. 128).

War das Ostjordanland in Manasses Gewalt, so lag ein Übergang über den Jordan nahe, wenn die Volkskraft dazu ausreichte. So kam es zum Angriff auf den Josefbund. Er ist unterlegen. Die Überlieferung hat uns den Namen des ersten „Königs“, den Sichem gehabt hat, aufbewahrt: Abîmelek. Er stand auf diesem Boden als Träger eines neuen Rechtes, das er aus dem Ostjordanlande mitgebracht hatte[1]. So ist es nur natürlich, wenn das Unerhörte die Gemüter aufregte.

Die Fabel Jotams mag tatsächlich die Losung[2] gewesen sein, mit der man eine Reaktion versuchte: die Bäume können keinen König gebrauchen; denn jeder von ihnen hat seinen eigenen Wirkungskreis, seine eigene Aufgabe. Man empfand das die Einheit strammer als der Bund der Stämme anziehende Königtum als eine unnatürliche Einigung: der Schatten des Königtums nimmt dem einzelnen Licht und Luft (Ri 9 15). Bezeichnend aber ist es, daß der in gôren ha'aṭad ruhende Israel, der über den Jordan gekommen war, Josefs Vater zu werden, der Fabel die Gestalt für den König abgeben mußte (ha'aṭad).

Während im Innern Unruhe und Aufstand war, drängten von außen her Feinde an. Das Vorgehen Manasses fand in Ephraim einen Nachfolger, auch die Midianiter[3], Moabiter

[1]) Die Frage, die bei dieser Gelegenheit aufgeworfen werde: ‚Ist die heilige Lade vielleicht Symbol oder Heiligtum des Königtums, ihre ursprüngliche Heimat Pənuel-Maḫanaim im Ostjordanlande?‘ muß ich durchaus bejahen. Wenn der Kasten, in dem der ein neues Zeitalter inaugurierende Begründer des Königtums als Kind nach seiner Legitimationsgeschichte geborgen und über die Flut gerettet wird, für sein Königtum diese entscheidende Rolle spielt, so wird er auch ein Symbol oder Heiligtum dieses Königtums gewesen sein, wie Krone, Szepter, Reichsapfel und Thron Symbole des Königtums sind. Vgl. Marduks Schiff bei der Prozession am Neujahrsfeste und zugleich die Bedeutung dieses Festes für das babylonische Königtum.

[2]) Eine zweite sichemitische Losung mit demselben Sinne siehe bei Rehabeam.

[3]) Daß der Midianitereinfall teilweise Erfolg gehabt hat, erkennt man aus der Tatsache, daß in Manasse eine midianitische gens 'Epher und in Ruben eine midianitische gens Ḫanôk aufgegangen ist. Dazu vergleiche man, daß auch der Teil Ephraims, der im Osten geblieben ist, in Manasse aufgegangen sein muß (S. 54).

und Philister regten sich zum Vormarsch. Ephraim scheint von dem manassitischen Königtum abgeschlagen oder wenigstens vorläufig mit dem Norden des Ostjordanlandes beruhigt worden zu sein. Darauf weisen uns Ri 8 1ff. und 12 1ff. hin. Aber Abîmelek unterlag der Gährung im Innern. Als er Tebeṣ belagerte, fiel er[1].

Mit dem Tode des Königs fiel das sichemitische Königtum; das Land war den äußeren Feinden preisgegeben. Die Moabiter drangen bis ins Westjordanland vor. Doch hat man sie wieder zurückgeworfen[2]. Dagegen gewannen die Philister, nachdem sie Dan zum Verlassen seiner Wohnsitze genötigt hatten, die Oberhand.

Da erstand dem Lande Kanaan ein Befreier vom Philisterjoch, Saul aus Jabeš[3]. Ephraim, das sich von der Niederlage durch das manassitische Königtum und gewiß durch neuen Zuzug gekräftigt hatte, setzte sein unterbrochenes Vordringen ins Westjordanland fort. Wir haben darüber eine dreifache Überlieferung, einmal teilweise[4] die Geschichte Josuas ben Nûn aus dem Stamme Ephraim[5], ferner das Deboralied[6], endlich die Geschichte Sauls selbst.

Ich stimme den Ausführungen Wincklers über Saul vollkommen zu; nur muß ich die politischen Vorgänge von den hier gewonnenen Ergebnissen neu beleuchten. Saul wird

---

[1]) Winckler hat das mythologische Kleid dieser historischen Nachricht erkannt (Geschichte Israels II S. 137 ff.).

[2]) Zu Ehud s. Winckler, Geschichte Israels II S. 118 ff. und die folgende nähere Ausführung.

[3]) Die Herkunft Sauls hat Winckler richtig dargetan und erwiesen (Geschichte Israels II S. 158).

[4]) Darüber nähere Ausführungen im Abschnitt VII.

[5]) So auch Winckler: Josua „entspricht dem benjaminitischen Reiche Sauls" (Geschichte Israels S. 101). Allerdings sucht er abzustreiten, daß Josua Ephraimit ist, und nennt Saul einen Gileaditen. Aber Gil ʿad ist Landesname und sagt absolut nichts über die Bevölkerung aus. Und wenn später „Ostmanasse" in der Heimat Sauls sitzt, so haben sich eben nach seinem Fall die Voreinwohner gegenüber den größtenteils unter Saul nach dem Westen abgezogenen Einwanderern [Ephraim] wieder geltend gemacht. Josua entspricht nur als „Ephraimit" dem benjaminitischen Reiche Sauls. Dazu beachte man, wie schwer es der späteren Genealogie wird, Makîr unterzubringen.

[6]) So Winckler, Geschichte Israels II S. 164 ff.

König von [Ben]jamîn. Winckler stellt fest [1], daß jamîn keinen Stammnamen bezeichnet, sondern der Name des Südens eines Landes ist. Saul hat also seinem Königtum einen besonderen Titel geschaffen. Dazu kommt, daß er weder zu Sichem noch im Ostjordanlande seine Residenz aufgeschlagen hat. Er hat sich also von jeder Tradition vor ihm zu emanzipieren gesucht.

Zwar mag er, nachdem er das an die Philister verloren gegangene Symbol oder Heiligtum des Königtums wiedergewonnen hat, sein Recht vom Besitz des Ostjordanlandes [2] hergeleitet haben; aber residiert hat er in Gibea. Den Grund, aus dem er diese Stellung zu der alten Überlieferung einnahm, mag ihm das manassitische Königtum nahegelegt haben. Wir wissen ja bisher weiter nichts über die innere Konstitution des Königreichs Sauls als die obigen Tatsachen; aber wir können sie uns jetzt [3] schon sehr wohl dahin zusammenreimen, daß er mit der Herübernahme des Rechts eines Königs aus dem Ostjordanlande daran ging, seinem Hause ein neues, ganz Kanaan umfassendes, seinen Titel frei von der Landschaft der Hauptstadt her nehmendes Königtum Jamîn zu schaffen und an diese ungewohnte Erscheinung das Land zu gewöhnen. Alte Rechte wollte er den tatsächlichen Verhältnissen der Gegenwart entsprechend umgießen in einen neuen Titel.

Diese Absicht ist Saul nicht gelungen; er erlag den Philistern. Sein Erbe war nicht sein Sohn, sondern der Judäer David. Auch er ist dem Beispiele Sauls gefolgt und hat sich eine neue Hauptstadt mit Hilfe des alten Rechts und des Symbols oder Heiligtums des Ostjordanlandes geschaffen [4].

---

[1]) Keilinschriften u. AT [3] S. 180.

[2]) Daher wendet sich Išba'al nach Maḫanaim, das er krampfhaft behauptet, um, wenn er auch seinen Stamm im Westjordanlande [Ephraim] an David verloren hat, ihm doch noch den Titel eines melek jisra'el vorzuenthalten.

[3]) Darüber weitere Erörterungen in Abschnitt VII.

[4]) So ergibt sich denn hier, daß es historisch treue Überlieferung ist, wie es bereits auf S. 24 ausgesprochen wurde, wenn David mit seinem stehenden Heere beim Aufstande Abšaloms Jerusalem verläßt und das Ostjordanland hält. Er hat die Wahl, entweder die neue

Wie das babylonische Weltschöpfungsepos, die Urkunde der Ansprüche Babels auf Weltherrschaft, mit einem Hymnus auf Marduk schloß, so endete auch die Staatsurkunde Davids[1] in einem Loblied auf Jahwe. Es ist uns noch erhalten in Dt 33 2-5, 26-29:

2 Jahwe ist vom Sînai her gekommen, und aufgegangen ist von Ṡeʿîr sein . . . .[2]
Er leuchtete her vom Berge Pârans und kam von Məribat Ḳadeš[3].
Vor seiner Rechten floh hin[4] Finsternis[5] 3 . . . . . seines Volks . . . .[6]
Und sie stürzten[7] zu seinen Füßen: da[8] hob er an, sprach[9] seine Gebote.

Hauptstadt, die ohne Titel und Vorrecht ist, oder mit der heiligen Lade den alten Vorort des Königtums in Kanaan zu halten. Daher ist der Bericht sehr richtig, daß die Lade mitzog; nur ist diese Tatsache wieder rückgängig gemacht von dem späteren Erzähler, der ein solches Mitführen der Lade, resp. die Lade selbst im Besitze Jerusalems nicht mehr aus eigener Anschauung kannte. David hat nur den Priester Ṣadôḳ mit seinem Sohne und Jonatan ben Abjatar zurückgesandt, die ihm als Kundschafter dienen sollten, und den Abjatar mit der Lade mitgenommen. Beachte den neuen Anfang und Inhalt von 2 Sa 15 27 gegenüber V. 25.

[1]) Den Vergleich habe ich eingehend durchgeführt in „Urgeschichte der Bibel".

[2]) למו ist ohne Beziehung. Der Zusammenhang verlangt etwa: sein „Licht", sein „Glanz".

[3]) Herkömmliche Konjektur.

[4]) אשדת: 'ašədat Sing. 3. fem.: sie ist hingestürzt.

[5]) Es wird von einem „Aufgehen", „Leuchten" gesprochen, das Jahwes Kommen begleitet. So liegt es nahe, an die Finsternis zu denken, in die dieses Licht fällt. Der Text bietet die Konsonanten: למואפת, die מאפליה nahelegen. Dazu vgl. man den Ausspruch Jer 2 31: „Bin ich denn eine Wüstenei für Israel gewesen oder ein Land der Finsternis?"

[6]) Deutlich ist, wem Jahwes Kommen gilt, — seinem Volke. So liest noch LXX. Außerdem ist es gesichert durch die spätere Glosse כל קדשיו. Der Sinn wird sein: „Der Umkreis des Volkes ward hell."

[7]) תכו: „hinstürzen" oder dgl., wie es לרגל verlangt. Der Wechsel der Person im folgenden ist erst durch die Verderbnis des vorhergehenden Textes entstanden.

[8]) Hier setzt die Handlung ein: וישא, sc. קולו.

[9]) מדבר דברתיו: zur Konstruktion Verbum finitum + Partizip vgl.

4 Weisung erteilte er[1] an[2] Moše, seinen Willen[3] den Scharen Jakobs.

5 Da erstand in Jəšurûn ein König, als sich die Häupter des Volks versammelten[4].

26 Keiner ist wie der Gott Jəšurûns, der die Himmel[5] befährt in seiner Pracht.

Wolken 27 sind seine Wohnung[6]: sie zogen[7] über dem Boden[8] voran, ewige Arme.

So scheuchte er den Feind vor sich[9] her und rief ⟨dem Blitze[10]⟩: Vertilge!

28 Da ließ sich Jəšurûn[11] nieder in Ruhe, frei der Quell Jakobs

In einem Lande voll Korn und Most, und sein Himmel träufelt Tau.

29 Heil dir, Jəšurûn[11], wer gleicht dir, Volk, siegreich durch Jahwe[12]?

So mußten hinschwinden[13] deine Feinde vor dir, und du, du schreitest über ihre Höhen.

Jer 22 30. Zu dem Ausdruck vergleiche die Bezeichnung des Dekalogs als dibrê jahwe.

1) Subjekt Jahwe.

2) למו ohne Beziehung, aus dem altertümlichen ləmô für lə verderbt: „an“ Moše (vgl. Ex 1 22).

3) môraš von ’araš „begehren“, vgl. babyl. erêšu, mit Suff. 3. Pers. sing. masc. Hier steht צוה mit doppeltem Akk.

4) Es wird auf ein bestimmtes Faktum (2 Sa 5 3, vgl. S. 23) angespielt. Der Glossator, der an Saul dachte (1 Sa 10 19), kommentiert seine Ansicht in den Text: „allzumal die Stämme Israels“.

5) בעזרך ist, wie das Suffix zeigt, erklärender, aber verfrühter Einschub. Der Text bringt selbst später die hier angedeutete Ausführung.

6) מענ mit Suffix 3. Pers. masc. sing. wie môraš V. 4.

7) קדמו; mit dem folgenden ו ist קדם zu verbinden.

8) wörtlich: „im Abstande von dem Unteren“.

9) מפניך, ohne Beziehung. Der Glossator kann es nicht erwarten, daß das ausführlich geschilderte Vorgehen Jahwes endlich als zu Israels Gunsten geschehen geschildert wird.

10) Wer soll vertilgen? Zur Wolke gehört bei einem derartigen Auftreten Jahwes stets der Blitz (Ps 18 12 ff., 77 18, 19).

11) Nach dem Vorhergehenden zu ändern. Das Wortspiel: „’ašrêka jəšurûn“ V. 29 beweist die Notwendigkeit der Änderung.

12) Darauf folgt eine ausschmückende Glosse.

13) So zu übersetzen, nicht wie gewöhnlich: „schmeicheln, heucheln“. Die Feinde sind ja nach V. 27 bereits nicht mehr!

Die ersten fünf Zeilen schildern die Gesetzgebung Moses in den herkömmlichen Farben. Dann folgt eine Zeile über die Entstehung des Königtums. Der Schluß handelt von der Einnahme des Landes durch Jahwes Hilfe. Betont wird die Unabhängigkeit des Landes (Zeile 12). Der Schluß der davidischen Staatsurkunde kehrt zum Anfange zurück, der mit einer Darlegung des Rechts eines Volkes auf Selbständigkeit begann (vgl. „Urgeschichte der Bibel“ S. 2 ff.): „Gott hat gemacht, daß von einem her alle menschlichen Völker wohnen auf der ganzen Erdoberfläche und hat vorausbestimmte Zeiten und die Grenzen ihres Wohnsitzes angeordnet“[1]. Begründet wird das Recht auf Unabhängigkeit mit dem Hinweis auf das Handeln der Gottheit und der Eigenart Kanaans[2]. — Bedeutsam aber ist der Name Jəšurûn. Ist meine Auffassung des Liedes richtig, dann hat David wie Saul für sein Königtum einen neuen Titel zu schaffen versucht. Wie Jakobel dem Israel voranging, so sollte auf Israel Jəšurûn folgen. Das Lied sagt es mit deutlichen Worten: die Scharen Jakobs werden durch das Königtum zu Jəšurûn. Man wird nicht abstreiten können, daß hier im Alten Testamente allein mit irgendwelcher bedeutsamen Absicht der eigenartige Name gebraucht wird. Das Volk Kanaans stellt die von Jahwes „Regenten“ „Regierten“ dar: dieser ist in Jahwes Namen „muštešer tênišêti“ Kanaans.

Dieser neue Titel des Königtums von Jerusalem versuchte zugleich einen Ausgleich zwischen dem aus dem Ostjordanlande her stammenden königlichen und dem im Westen heimischen Bundesgedanken herzustellen. Mißlich nämlich war es für David gewesen, daß er Sichem nicht wie Saul hatte übergehen können. Diese Tat-

[1]) Präziser als hier von Paulus in Athen konnte kaum der politische Sinn der Urgeschichte der Bibel dargelegt werden. Man beachte auch, mit dieser Predigt läßt der Verfasser der Apostelgeschichte Paulus in Athen auf altdenkwürdigem Platze auftreten, in einem Lande, das unter der Herrschaft einer Weltmacht, Roms, stand! Konnte diese eine so partikularistische, nationale Rechte betonende Verkündigung dulden?

[2]) Korn und Most gedeiht hier nicht durch den Feuchtigkeit spendenden Fluß (Ägypten, Babylon), sondern durch den Tau des Himmels.

sache ergibt sich ohne weiteres aus dem Verhalten Rehabeams. Er begibt sich sofort nach dem Ableben seines Vaters nach Sichem. Was er dort bezweckte, sagt der Bericht (1 Kön 12) deutlich: er wollte sich die von Sichem zu verleihende Würde holen, wenn es auch nicht das Königtum gewesen ist, wie der spätere, veränderte Verhältnisse voraussetzende Erzähler annimmt.

War also David bei der Unterwerfung des ephraimitischen Reiches Jamîn auf gütlichem Wege Hüter des Josefsteines, Priesterfürst von Sichem geworden, so lag bei der ähnlichen Gewinnung des Ostjordanlandes für spätere Zeiten in dieser natürlichen Dreiteilung seines Staates Jəšurûn (Sichem-Maḫanaim-Jerusalem) genügend Zündstoff für eine spätere Sprengung dieses Komplexes. Der neue Name Jəšurûn ist eine künstliche Augenblicksschöpfung geblieben, er war nicht dazu angetan, tiefe, durch Jahrhunderte hindurch begründete Risse zu verkitten.

Als daher Salomo-Jedidja, Davids Nachfolger, mit Ernst daran ging, einen Schritt über die Politik seines Vaters hinaus zu tun, indem er, das jerusalemische Königtum für einen bereits fest genug gefügten Bau haltend, das Land in Verwaltungsbezirke mit Verpflichtung zu wirtschaftlichen Leistungen für Hof und Reichstempel zerlegte (1 Kg 4 7ff.), da blieben die Rückwirkungen nicht aus. Unruhen im Innern brachen aus. Salomo mag sie mit phönizischer Hilfe noch niedergehalten haben.

Aber nach seinem Tode verlangte man sofort von Rehabeam eine Änderung der väterlichen Politik. Auf seine wohl verständliche Weigerung hin, das Gefüge seines Reiches selbst zu lockern, erscholl wieder wie in Abîmeleks Tagen eine sichemitische Freiheitslosung:

1 Kg 12:

16 Nicht haben wir Teil an דוד, und nicht hat Eigentumsrecht an uns der Sohn Jišais.
Der Mann seinem Zelte! — Nun versieh dein Haus, דוד[1].

---

[1]) Der Spruch ist uns zweimal erhalten: 2 Sa 20 1 an unrechtem

Die Teilung des davidischen Reiches erfolgt mit Hilfe Ägyptens, das nach dem Grundsatze ‚divide et impera‘, wohl wie bisher, vorging (1 Kg 14 25 ff.)[1]. Ephraim, das David mit seiner Gründung [Ben-]jamîn niedergeworfen hatte, bildete wieder einen Staat.

Platze und hier an seiner richtigen Stelle. Ursprünglich wird in Samuelis אין statt מה in Könige sein. Der ersten Hälfte der ersten Zeile entsprechend muß es in der zweiten heißen בנו לבן; doch ist diese Änderung, um den obigen Sinn zu erzielen, nicht unbedingt nötig. In der zweiten Zeile hat zunächst Samuelis das Ursprünglichere erhalten. Die Nordbundlosung wird wieder aufgestellt: der Wehrhafte gehört seinem Grund und Boden, nicht einem absoluten Könige. „Israel“ in Zeile 2 ist nicht ursprünglich: nach der negativen Darstellung der Beziehungen zwischen dem redenden „Wir“ und דוד muß eine positive Erörterung desselben Punktes, die Lösung der Frage folgen. Außerdem redet „Israel“ selbst; und endlich könnte es in Sichem auch nicht Israel heißen. Mit der Nordbundlosung ist zugleich auch dem Jišaisohne sein rechtmäßiger Platz angewiesen.

[1]) Vgl. S. 45. Hier würde auch die Tamargeschichte (S. 15 Anm. 1) ihren Platz finden. Bezieht sie sich wirklich auf die beiden Brüder, die Nachfolger Rehabeams gewesen sind, so wird man an eine härtere Behandlung Rehabeams denken müssen; vielleicht in der Art, wie Jehoas von Necho „abberufen“ wurde. Daß ihm die Chronologie siebenzehn Jahre Regierungszeit gibt, würde nicht dagegen sprechen. Er galt dann der offiziellen Geschichtsschreibung einer späteren Zeit als Regent bis zu seinem Tode am Hofe Pharaos. Eigentümlich ist zudem die Bemerkung über Abîjjâ 1 Kg 15 4. Auch wird man 2 Chr 11 22 heranzuziehen haben: „Er [Rehabeam] bestellte zum rôš den Abijjâ ben Ma'ᵃkâ [zum Fürsten unter seinen Brüdern].“ Wenn man so, wie geschehen, einklammern dürfte, dann würden wir in der Chroniknotiz einen alten Bericht über Šešonks Eingreifen haben, der vom Chronisten zu der Erzählung 11 21-22 umgearbeitet und „verdeckt“ worden ist. Zu dem Titel rôš, den der „König“ Abijjâ von Šešonks Gnaden geführt hätte, könnte man vergleichen: „Siehe, ich, weder mein Vater noch meine Mutter hat mich gesetzt an diesen Ort. Der mächtige Arm des Königs hat mich in mein väterliches Gebiet eingeführt“ (Abdḫiba von Jerusalem, Amarnabriefe 179 9 ff.). Der „Tamarzwillingssohn“ aber, der „Verdränger seines Bruders“, Asa hat sich dann vom ägyptischen Einflusse in der folgenden Zeit der Ohnmacht der Pharaonen freigemacht: Einschreiten gegen den Ašerâkult seiner Mutter, eine Nachricht, in der wir vielleicht den Tamarnamen nachklingen hören. Ein gleiches Nachklingen wird auch in dem Berichte von dem Siege Asas über den Kušiten „Zeraḫ“ vorliegen, dessen Name ja mit dem ältesten, „verdrängten“ Tamarsohne identisch

So gab es fortan zwei Reiche auf kanaanäischem Boden. Jerobeam, der König des neugegründeten Staates, griff auf die Politik Abîmeleks zurück. Er nahm sein Recht aus dem Ostjordanlande (melek jisra'el) und regierte in Sichem[1], bis sich endlich Omri, der König des Feldheeres, von der Tradition losmachte und die Residenz nach dem Vorbilde Sauls nach einem neutralen Orte, nach Samaria verlegte.

VII. **Abraham, Mose, Josua.**

Winckler fordert für die Möglichkeit des Festhaltens der Erinnerung an die Vergangenheit, daß „das Volk unter einer Herrschaft gestanden hat, welche bis zu einem gewissen Grade eine ununterbrochene Entwicklungskette darstellt" (Keilinschriften u. AT [3] S. 207). Zwei feste Punkte aber, die geraume Zeit vor den ersten Königen in Kanaan dem Flusse der Dinge getrotzt und auch, wie sich feststellen ließ, bis zum Untergange der Staaten Israel und Juda eine entscheidende Rolle im Wechsel der Erscheinungen gespielt haben, sind gewonnen: Pənuel-Maḫanaim (Jakob-Israel)[2] und Sichem-Êbal (Josef).

---

ist. Hier wird tatsächlich der Niederschlag der Freimachung vom ägyptischen Joche Osorkons vorliegen, dessen Name sich leicht zu solchem Wortspiele umformen ließ. Auch Winckler hat sich mit diesen dunklen Umständen der Reichsteilung abgemüht (Keilinschriften u. AT [3] S. 241 ff.).

[1]) Möglicherweise in Sichem wieder nur als „Hüter des Josefsteines". Man hat hier auf die Einführung des 'abîr-šôr-Dienstes in Betel und Dan zu achten (1 Kg 12 26 ff.). Darnach würden wir die Empörung Ba'šâs von Issachar (1 Kg 15 27) ähnlich zu beurteilen haben, wie den Sturz Abîmeleks: Nadab, Jerobeams Sohn, hätte versucht, ein sich über die Tradition Sichems hinwegsetzendes Königtum dort aufzurichten.

[2]) Hierher gehört ספר הישר, gewöhnlich als „Buch des Redlichen, Pflichterfüllers, Tapferen" gefaßt, ohne irgendeinen triftigen Grund. Ich vermute, daß in ישר irgendeine Ableitung, Abkürzung von Israel steckt, wie wir sie ähnlich von Jakobel in Jakob besitzen: also „Israelschronik", die Chronik von Pənu'el-Maḫanaim. 2 Sa 1 18: Schilderung

Ihre Tradition verwandte noch Ahas, Hiskia, um politische Rechte durch Berufung auf Zustände der Vergangenheit nachzuweisen. Wir stehen also bis in die Vorzeit des Königtums von Jerusalem und Samaria hinein auf sicherem Boden.

Es heißt nun in gewisser Weise, den Boden Kanaans verlassen, wenn man den Gestalten Abrahams, Moses und Josuas nachspürt. Abraham gilt aus Babylon-Mesopotamien zugezogen, und Mose und Josua sind Ausländer, von denen der eine, wie die Überlieferung festhält, den Boden des Westlandes niemals betreten hat, während der andere eingewandert ist.

Über Abraham hat zuletzt Jeremias gehandelt. Er hat der tendenziösen Behandlung Gunkels gegenüber, die ganze Genesis in Sagen aufzulösen[1], die Bedeutung des Kriegszuges Abrahams (Gen 14) energisch hervorgehoben (AT im Lichte des alten Orients S. 213 ff.). In der Tat ist dieses Kapitel die Axe der Abrahamfrage.

Gen 14 ist nicht einheitlich[2]. Neben dem Könige von Sodom steht der König von Šalem. Zweimal wird ein Abzug des Siegers berichtet (V. 11 u. 12). Zweimal wird erzählt, daß Abram Kunde von den Vorgängen erhielt (V. 13 u. 14). Er nimmt nichts und nimmt doch etwas an (V. 23 u. 24). Der nichtsnehmende Abram ist mit seinen Sklaven ausgezogen, der etwas nehmende mit der Schar, die er zum „heiligen" Kriege aufgeboten hat. Endlich unterscheidet man deutlich

---

des Todes eines israelitischen Königs, dessen Sohn nachweislich in Maḫanaim residiert hat! 1 Kg 8 53 (nach LXX): es ist erklärlich, daß man diesen für ganz Kanaan bedeutsamen Spruch in einer solchen Chronik buchte. Ebenso Jos 10 12-13: Im Ostjordanlande feiert man den Sieg über den Bund im Westlande: er gilt dem natürlichen Nebenbuhler. Aus einer solchen Chronik sind die bisher behandelten Darstellungen der Ereignisse im Ostjordanlande geschöpft. Ebenso wird es auch eine Josefschronik gegeben haben: sefer habbərît?

[1]) Genesiskommentar: Einleitung. § 1. „Die Genesis ist eine Sammlung von Sagen."

[2]) Eine Quellenscheidung hat zuerst Winckler (Geschichte Israels II S. 26 ff.) versucht. Auch Sievers hat mit Hilfe der Metrik zu trennen sich bemüht (Metrische Studien II 2 S. 267 ff.). Ich glaube, daß er mit der oben gegebenen Aufteilung metrisch zufrieden gestellt sein wird.

einen Kriegszug mit verschiedenen Kämpfen und einen Krieg mit einem Hauptschlag. Das eine Mal werden Empörer zur Ordnung gebracht, das andere Mal ein einziger, der König von Sodom, mit Krieg überzogen. So konstatieren wir zwei parallele Quellen (Sodomgeschichte, Malkîṣedeḳgeschichte).

Nun wird es auch klar, auf welchem Kompromisse zwischen beiden Quellen die Zusammenordnung beruht: Winckler hat es herausgefühlt, daß hier auf den Kriegszug Josuas, resp. Judas gegen fünf Kanaanäerkönige angespielt wird, deren Haupt Adonîṣedeḳ-Adonîbezeḳ (Jos 10, Ri 1) ist. Der Redaktor wollte seine Schöpfung angesehen wissen als eine Projektion des Kanaanäerbundes in die Abrahamzeit. Irgendwelche politische Absichten müssen natürlich hinter diesem Produkte stehen: der Urvater Judas Helfer in einem Kriege der Kanaanäer gegen den Osten! Wir werden an eine der Koalitionen Kanaans gegen Assyrien denken können. Man konnte beim Mißlingen, nachdem man zuvor bei den Kanaanäern das Recht der Führerschaft kraft Urväterrechts geltend gemacht hatte, sich Assyrien gegenüber mit dem Hinweise rechtfertigen, daß man nur gezwungen Freund der Kanaanäer gewesen, nach alter Tradition (Josua, Juda) vielmehr der Gegner einer solchen Koalition sei. Solche Winkelzüge kennzeichnen aber die Politik Hiskias.

Nachdem man die Widersprüche in der jetzigen Geschichte gefunden hat, ist die Zerlegung nicht schwer.

I. Sodomgeschichte.

1 Es geschah, als[1] 'Arjok, König von Larsa, Šinʿar beherrschte,
⟨Und als⟩ Kedorlaʿomer, der König von Elam, ...
.... 2 da begannen sie[2] Krieg gegen den König von Sodom[3].

---

[1]) Die Herüberziehung des ל wird von G. Hüsings bereits vorgeschlagen.

[2]) Die Sodomquelle hat den Plural, die Malkîṣedeḳquelle den Singular, wie V. 5 noch erkennen läßt. Der Redaktor mußte den Plural wählen: „vier Könige gegen fünf!" ist sein Stichwort.

[3]) Dieser König ist V. 17 und 21 so betitelt. Er kommt allein hervor (V. 17). Daher wird er allein auch in V. 10 sich in die Gruben stürzen, daher auch allein kämpfen und allein angegriffen sein.

8 Der rückte aus und stellte sich zur Schlacht[1] gegen sie
in der Senke der Geister[2].
10 Die Senke der Geister aber war voller Asphaltgruben.
Und als der König von Sodom fliehen mußte,
Stürzte er sich da hinein[3]. Die Übriggebliebenen aber
flohen ins Gebirge.
11 Da nahmen sie das ganze Gut von Sodom und alle ihre
Mundvorräte, 12 nahmen
Lot, den Brudersohn Abrams, und sein Gut und zogen ab.
14 Als Abram vernahm, daß sein Verwandter[4] gefangen
fortgeschleppt sei, bot er seine Krieger[5] auf,
Dreihundertundachtzehn Mann, und zerstreute sie des
Nachts.
16 So brachte er das ganze Gut zurück, sowohl seinen Verwandten Lot mit seiner Habe,
Wie die Weiber und das Volk. 17 Da kam der König
von Sodom hervor, ihm entgegen,
Als er zurückkehrte von der Schlacht gegen die Könige
in[6] der Senke Šarê,
Das bedeutet Königssenke. 21 Und der König von Sodom
sprach zu Abram:
Gib mir die Menschen, aber das Gut behalte für dich!
Abram jedoch antwortete:
24 Keineswegs! Nur was die Leute verzehrt haben, und
die Beute der Männer,

---

[1]) Er zieht also die offene Feldschlacht der Verteidigung hinter den Stadtmauern vor.

[2]) Winckler (a. a. O.).

[3]) Natürlich nicht, um Schaden zu nehmen, sondern um sich zu retten. Rebekka „fiel" auch vom Kamel, ohne Schaden zu nehmen! Gen 24 64. Beachte die Fortsetzung: der eine sucht hier, der andere dort Rettung.

[4]) Die drohende Deportation ist hier das Motiv des Eingreifens Abrams, wie es in der Malkîṣedeḳ-Geschichte die Bundesverpflichtung ist. Daher ist eine Ausscheidung der Lotstelle unmöglich.

[5]) Der eigenartige Ausdruck ist mit Rücksicht auf die symbolische Zahl gewählt. Man soll gleich erkennen, welche (mythologische) Sprache hier gesprochen wird.

[6]) „In" der Königssenke fand die Schlacht gegen die Könige statt. Šarê s. Winckler (a. a. O. S. 28 Anm. 1). Daher ist wohl „die Könige" gegen Kedorlaʿomer gesichert.

Die mit mir gezogen sind: die mögen ihre Beute behalten!

II. Malkîṣedeḳgeschichte.

1 Es geschah in den Tagen Amraf's, als Tidʿal, König von ʿÊlam[1], ...

2 ⟨Da fielen ab⟩[2] Beraʿ, Biršaʿ, Šin'ab, Šem'eber und Belaʿ, das ist Ṣoʿar[3].

3 Alle diese verbündeten sich und ...., das ist das Salzmeer[4].

4 Zwölf Jahre waren sie untertan gewesen, und im dreizehnten waren sie abgefallen.

5 Und im vierzehnten Jahre kam ⟨Tidʿal⟩[5] .... [Es folgte die Vernichtung des Bundes][6]. ....

Dann schlug er die Rəfa'îm in ʿAšterot Ḳarnaim, die Zûzîm in Ham,

Die 'Êmîm in der Ebene von Ḳirjataim 6 und die Ḥoriter auf den Bergen Ṡeʿîrs.

---

1) גוים so Mt, גליא Peš, also גלים. Die Verderbnis geht weiter. Ursprünglich stand עילם da. Wir haben also in der einen Handschrifttradition halbe Erinnerung (Peš), in der anderen Korrektur (Mt). Nämlich, da bereits ein König von Elam genannt war, so wurde der zweite von einem aufmerksamen Leser in den König der „Heiden“ verwandelt.

2) So zu ergänzen nach V. 4.

3) Gegenwärtig sind die Namen Königsnamen. Allein die zu ihnen gestellten Städtenamen sind die traditionellen Untergangsorte. Ihre Hersetzung lag nahe, da Ṣoʿar genannt war, wie die für den Text bezeichnende Erklärung zeigt, die ursprünglich sein muß. Also werden es wohl keine Personen-, sondern Städtenamen sein. Außerdem mußte ja auch der aus der Sodomgeschichte her gegebene König von Sodom untergebracht werden.

4) Die Geistersenke gehört der Sodomquelle an.

5) Wenn Tidʿal in V. 1 in obiger Weise neben 'Amraf erwähnt war, so mußte wohl er der Kriegführende sein.

6) Der Krieg gegen die Koalition ist ausgefallen. Es folgt die weitere Tätigkeit des Königs. War er einmal im Westen, so wollte er gleich gründlich aufräumen. Das Westjordanland scheint sich ruhig verhalten zu haben, während er bis zum älanitischen Meerbusen zog.

⟨So drang er vor⟩[1] bis 'Êl Pâran an der Wüste, 7 machte kehrt und kam
Zur Rechtsquelle, das ist Ḳadeš, und schlug alle Fürsten der ʿAmaleḳiter
Und auch ⟨den Malkîṣedeḳ⟩[2], den Amoriter, der in Ḫaṣaṣôn-Tamar wohnte.
. . . . [Aufzählung der Beute] . . . .
Und zog ab ⟨in sein Land⟩. 13 Da kam ein Flüchtling und verkündete es Abram, dem Hebräer;
Der aber saß bei den Terebinthen Mamrês, des Amoriters, des „Bruders" des 'Eškôl und ʿAner.
Diese waren die Bundesgenossen Abrams. 14 ⟨Da nahm er⟩ die Leute seines Hauses,
Jagte nach bis Dan, er und seine Knechte, und schlug den ⟨König⟩[3]
Und jagte ⟨ihm und seinem Heere⟩[3] nach bis Ḫobâ, das nördlich von Damaskus liegt.
. . . . [Rückkehr des Siegers] 16 und brachte zurück . . . .
Und Malkîṣedeḳ brachte Brod und Wein heraus; der war ein Priester des 'El ʿeljôn.
19 Er segnete ihn und sprach[4]: 20 Gesegnet sei 'El ʿeljôn, 19 der Himmel und Erde schuf,
Und gesegnet sei Abram von 'El ʿeljôn, 20 der meine Feinde in deine Hand gab!
Und er gab ihm den Zehnten von allem[5]. ⟨Da sprach Abram zu ihm⟩:

---

[1]) Der Ausdruck „bis 'Êl Pâran" zeigt, daß das Endziel angegeben wird, vgl. V. 7. Daher ist ein entsprechendes Verbum ausgefallen.

[2]) Welchen Amoriter? Es kann nur Malkîṣedeḳ sein, der nachher seine Dankbarkeit bezeigt. Vergleiche die in diesem Punkte parallele Sodomquelle.

[3]) Hier muß das Objekt bestimmt gewesen sein.

[4]) Der Segen ist gegenwärtig in Unordnung. Erst kommt die Gottheit, dann der Mensch, den sie segnen soll. Außerdem ist zu lesen: „meine" Feinde in „deine" Hand.

[5]) Durch die Komposition ist der wahre Sachverhalt verdunkelt. Nicht Abram, der dem Malkîṣedeḳ von Ḫaṣaṣon-Tamar seine Gefangenen und Habe zurückbringt, soll obendrein noch etwas geben, sondern Malkîṣedeḳ gibt Abram den Zehnten. Vgl. Sievers (a. a. O. S. 273), der

22 Ich hebe meine Hand auf zu 'El ʿeljôn: 23 Keinen Faden noch Schuhriemen,
Ich will nichts behalten, was irgend dir gehört: nicht sollst du sagen können: Ich habe Abram bereichert.

Um welche Könige des Ostens handelt es sich? 'Amraf ist wohl bestimmt Ḫammurabi, 'Arjôk Eri-Aku, der Elamit Rim-Sin, König von Larsa, den Ḫammurabi beseitigt hat. Nun erscheint dieser Rim-Sin zusammen mit Kedorlaʿomer von Elam. So aber ist das Verhältnis Rim-Sins in seinen eigenen Urkunden zu Kudurmabuk, „adda" von Emutbal (Keilinschriftliche Bibliothek III 1 S. 99). Kudurmabuk ist der Vater Rim-Sins, der seinen Sohn in Südbabylonien als König von Larsa und Sumer und Akkad regieren ließ. (Vgl. auch Wincklers Darstellung in Helmolts Weltgeschichte, Bd. III S. 13). Allerdings stimmt in unserer Genesisquelle Kedorlaʿomer nicht mit Kudurmabuk; aber das Verhältnis zwischen Kedorlaʿomer und 'Arjôk ist dasselbe, wie es die Urkunden zeigen. Kudurmabuk hat sich nach ihnen die Herrschaft über das Land MAR. TU., d. h. über das Westland, Amurru, vorbehalten (K. B. III 1 S. 93). Wie ist aber Kedorlaʿomer aus Kudurmabuk entstanden? Durch eine natürliche Verlesung einer in Keilschrift geschriebenen Urkunde: Kudur-ma-bu-uk las man als Kudur-la-'-mar oder ähnlich. Und man war in dieser falschen Lesung um so mehr bestärkt, wenn man den Namen der Göttin Lagamar kannte. Man wird daher in Babylon vergeblich nach einem Kedorlaʿomer suchen.

Der biblische Bericht hilft uns also in gewisser Weise die Schwierigkeit hinwegräumen, mit der sich noch Winckler abgemüht hat, daß Kudurmabuk sich bald als „adda" MAR. TU., bald als „adda" Emutbal, der Grenzlandschaft Elams gegen Babylonien, bezeichnet (Keilinschriften u. AT [3] S. 179). Wie schon oben angedeutet wurde, behielt Kudurmabuk sein Heimatland als Stammsitz (daher „adda" Emutbal, vielleicht damals ganz Elam bedeutend, während sich später der Begriff verengerte), übertrug das Königtum in Larsa seinem Sohne

---

dies zuerst gesehen, aber bei seiner Quellenscheidung einen ungleich schwereren Stand hatte, die Umwertung bisheriger Vorstellungen zu begründen.

Rim-Sin und behielt sich aus politischen Gründen die Herrschaft über den Westen vor (daher „adda" MAR. TU.). Als adda MAR. TU. führt er den in Gen 14 behandelten Krieg[1].

Nun datiert eine Urkunde (K. B. III 1 S. 127) ein Jahr Ḫammurabis nach seinem „Siege" über den „adda von Jamudbal" und „den König Rim-Sin". Mag auch schließlich das Wort für „Sieg" nicht feststehen[2], jedenfalls ist sicher, daß sich zwischen Ḫammurabi einerseits und Rim-Sin etwas abgespielt hat, das, ob schon in diesem Jahre, das ist gleich, Ḫammurabi berechtigt hat, den von Rim-Sin geführten Titel „König von Sumer und Akkad" innezuhaben (K. B. III. 1. S. 109, 123). Wichtiger als dieser Streit um Worte ist die Tatsache, daß ein „adda von Emutbal" (Jamudbal) von König Rim-Sin unterschieden wird. Jedenfalls ist Jensens Schluß: „Der Ad-da von Jamudbalum ist wohl kein anderer, als Rîm-Sîn selbst" (K. B. III. 1. S. 127) dem klaren Wortlaut zuwider. Also Ḫammurabi hat in jenem Jahre mit zwei Fürstlichkeiten etwas zu tun gehabt.

Nun kennen wir einen mit Rim-Sin gleichzeitig regierenden adda Emutbal in Kudurmabuk. Entweder hat also Ḫammurabi Rim-Sin und Kudurmabuk gegenübergestanden oder Rim-Sin und Kudurmabuks Nachfolger. Ist letzteres der Fall, so dürfen wir in dem Nachfolger Kudurmabuks seinen Sohn sehen. Kudurmabuk hätte also, ähnlich wie Asarhaddon sein Reich zwischen Assurbanipal und Šamaš-šum-ukîn teilte, so daß jener der Oberherr seines Bruders sein sollte, sein Reich — MAR. TU. — Larsa — Emutbal — seinen Söhnen hinterlassen mit der Bestimmung, daß, wie es schon zu seinen Lebzeiten war, der „adda" von Emutbal und MAR. TU. die Oberherrschaft über Larsa (Rim-Sin) besitzen sollte.

---

[1]) Kedorlaʿomer muß übrigens ursprünglich auch nach dem hebräischen Texte, wie die Lücke in V. 1 zeigt, näher bestimmt gewesen sein, nämlich, in welcher Eigenschaft er gegen den König von Sodom vorgeht. Der König von Sodom ist ihm vorher nicht unterworfen gewesen; er erscheint in bestimmter Weise als ein Kedorlaʿomer ebenbürtiger König: „sie begannen Krieg". „Er rückt zur Schlacht aus."

[2]) „Es muß mit Nachdruck betont werden, daß von einer Hindeutung auf eine Besiegung Rîm-Sîn's in diesen Zeilen mit Sicherheit nicht geredet werden kann" (K. B. III. 1. S. 127).

Der Malkîṣedeḳbericht bringt hier wieder die Entscheidung. Er zeigt uns, wie Tidʿal (LXX: Tarʿal) von Elam als „adda" MAR. TU. in Syrien einschreitet. Tidʿal-Tarʿal ist also der Sohn und Nachfolger Kudurmabuk-Kedorlaʿomers. Zu der politischen Sachlage im Osten vergleiche man die vorsichtige Datierung: „in den Tagen Amrafs". Also Ḫammurabi war noch nicht gegen den „adda" von Emutbal und MAR. TU. und seinen Brudervasall in Larsa vorgegangen.

Soweit wir also mit Hilfe babylonischer Urkunden sehen können, gilt auch von Gen 14 das Urteil, daß sich die Angaben der Bibel über jene graue Vorzeit völlig mit den bisher bekannten Angaben aus dem Osten decken.

Die politische Bedeutung, die die Sodom- und Malkîṣedeḳgeschichte in den judäischen Staatsurkunden gehabt hat, ergibt sich aus der Stellung, die Abram in den Kriegen gegen die Könige von Elam zugeschrieben wird. Er erscheint beide Male als Feind der Elamiter, der Erbfeinde der Assyrer als der Herren Babylons. Nachgewiesen wird also die traditionell seit Urväterzeiten her bestehende Gegnerschaft Judas gegen die Erbfeinde Assyriens. Den Sodombericht werden wir ins Jahr 837 setzen dürfen: er setzt die Sodomerzählungen voraus. Die Malkîṣedeḳgeschichte gehört dem Elohisten an.

Jene Darstellung ist für uns merkwürdig verschwommen, da wir nicht wissen, welche politische Größe der Jahwist mit seinem Könige von Sodom im Auge hat. Aber, da wir mit unserer bisherigen Darlegung im vorisraelitischen Kanaan festen Fuß gefaßt haben, so kommen darnach zwei Möglichkeiten allein in Betracht. Es kann sich nur um das ostjordanische Königtum handeln. Entweder ist nun das Königtum Sodom das der israelitischen Stufe vorausgehende Herrschertum Jakobel, oder es bezeichnet die noch vor Jakob liegende Stufe. Das letztere ist das Wahrscheinlichere, da wir hier überhaupt in das Zeitalter der „Urvölker" Kanaans versetzt werden. Diese „Urvölker" sind natürlich nur für die Glieder der kanaanäischen Wanderung Autochthonen, ebenso wie Mešaʿ von Gad schreibt: „Die Leute von Gad hatten gesessen im Gebiete ʿAṭarot seit Urzeiten" (meʿolam Zeile 10). Das Vorgehen des Elamiters

Kedorla'omer gegen dieses Urkönigtum würde die Zerstörung des Dammes bedeuten, der dem auf die Einwanderung in Kanaan wartenden kanaanäischen Strome bisher entgegenstand.

Die übrige Sodomgeschichte, die von einer Zerstörung der Stadt durch Feuer vom Himmel handelt, bezieht sich dann auf dasselbe Ereignis oder auf dessen Folgen. Sie schildert den Zusammenbruch des Urkönigtums in mythologischer Sprache; zugleich aber datiert sie von diesem Zusammenbruche an ein neues Weltzeitalter, das Zeitalter der Kanaanäer in Kanaan, indem sie das Motiv der Feuerflut verwendet.

Nun ist auch die Zeichnung Judas im Jakobsegen (Gen 49 8 ff.) deutlich. Er entspricht dort dem Tierkreisbild leo (Zimmern, Zeitschrift für Assyriologie 1892 S. 161 ff.). Bei der Ansetzung des Frühlingspunktes im taurus ist aber leo das Tierkreisbild der Feuerflut, wie cancer es ist, wenn der Punkt der Frühlingstagundnachtgleiche im aries liegt (Berosus bei Seneca, zitiert bei Jeremias, AT im Lichte des alten Orients S. 135). Juda wird also im Jakobsegen als der Herrscherstamm im kanaanäischen Zeitalter Kanaans gezeichnet, das durch die Feuerflut eingeleitet wird. Umgekehrt aber erscheint Ruben, wie E. Stucken nachgewiesen hat (Beiträge zur oriental. Mythologie = Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft 1902, 4 S. 46 ff., 69), als aquarius. Er stellt also hier das vorkanaanäische Zeitalter Kanaans dar, das mit der Wasserflut angefangen hat. Da man für dieses Zeitalter im Jakobsegen als Repräsentanten einen israelitischen Stamm brauchte, so wählte man Ruben, den einstmaligen Inhaber des Ostjordankönigtums. So haben denn Wasserflut (Noah) und Feuerflut (Sodom) in der Bibel eine bestimmte Bedeutung. Zieht man den Berichten ihr mythologisches Kleid ab, das die damalige Wissenschaft ihren Darlegungen umzutun für wissenschaftlich geboten hielt, so erhält man das Ergebnis: Wasser- und Feuerflut dienen dazu, große, welthistorische (der Wirklichkeit entsprechende) Epochen abzugrenzen, und zwar leitet die Wasserflut die Zeit der babylonischen, die Feuerflut die Zeit der kanaanäi-

schen Wanderung und Vorherrschaft ein[1]. Wie jämmerlich bricht gegenüber dieser Feststellung großartiger, weitblickender, die Wirklichkeit voll erfassender Gesichtspunkte in der Genesis der „Antike“ der stubengelehrte Standpunkt des „modernen“ Historikers zusammen, der selbstbewußt dekretiert, daß die Frage: „Sind die Erzählungen der Genesis Geschichte oder Sage?“ keine Frage mehr ist.

Die Malkîṣedeḳgeschichte versetzt uns in eine Zeit, die etwas später liegt als der Sodomkrieg. Inzwischen hat in Elam ein Thronwechsel stattgefunden. Der neue Großkönig kommt nach dem Westen, das Werk seines Vaters zu vollenden, als gewiß bei dem Tode Kedorlaʿomers ein Teil der Vasallen in MAR. TU. abgefallen war. Nach der bestimmten Zahlenangabe (V. 4) werden wir annehmen können, daß Kedorlaʿomer zwölf Jahre vor seinem Tode im Westlande gewesen war. Im dreizehnten Jahre danach war er gestorben, und nach der Konsolidierung der Verhältnisse im Osten trat sein Sohn in seinem zweiten Regierungsjahre den Zug gegen die tributverweigernden Empörer an. Er setzt zugleich das Werk seines Vaters fort, der in der Folgezeit Sodom gegenüber die Politik „divide et impera“ befolgt zu haben scheint (vergleiche die Koalition, die seinem Sohne entgegentritt, darunter Ṣoʿar, das in der Sodomgeschichte mit Sodom zusammen genannt wird, Gen 19 20 ff.), indem er weitere „Urvölker“ niederwirft. Also scheint in der Tat, wie die Sodomgeschichte voraussetzt, der Zug seines Vaters sein Ziel nicht völlig erreicht zu haben.

Dann aber wendet er sich plötzlich, nachdem er das „Urvolk“ der ʿAmaleḳiter vernichtet hat, deren Wohnsitz nach sonstigen Nachrichten sich bis in den Süden Kanaans erstreckt haben soll, gegen die Amoriter in Ḫaṣaṣon-Tamar. Nun setzt der Zug durch das Land östlich vom Jordan voraus, daß der König keine Feindseligkeiten gegen seine rechte Flanke zu erwarten brauchte. Er konnte die Amoriter ruhig in seiner Flanke und in seinem Rücken lassen. Also sind sie im Gegen-

[1]) Die Bezeichnung „babylonische“ und „kanaanäische“ Gruppe geht auf Winckler zurück (s. zuletzt darüber seine zusammenfassende Darstellung in: Keilinschriften u. AT [3] S. 11 ff.).

satze zu der übrigen, zur „Urbevölkerung“ als Anhänger des Königs gedacht gewesen. Ebenso setzt der ganze Ton der Erzählung voraus, daß das Vorgehen gegen die Amoriter als Unrecht zu beurteilen ist.

Nehmen wir noch die oben vertretene Bedeutung des Königtums Sodom hinzu, so kommen wir zu dem Schlusse: die Amoriter sind hier als neues Völkerelement im Gegensatze zur „Urbevölkerung“ Kanaans gedacht. Sie sind die kanaanäischen Einwanderer, denen der Sieg Kedorlaʿomers den Weg ins Westjordanland freigemacht hatte. Sein Sohn sucht die schlimmen Folgen des väterlichen Vorgehens wieder gutzumachen.

Und in der Tat erscheint auch Abraham, der Babylonier, in der Sodomgeschichte in anderer Stellung als in der Malkîṣedeḳerzählung. Dort bietet er die ḫanîkîm auf; hier ist er nur Bundesgenosse. Also der Umschwung mit Kedorlaʿomers Eingreifen im Westen hat ihn aus seiner führenden Stellung gedrängt[1]. Er aber hat sich nach dem Malkîṣedeḳberichte den veränderten Verhältnissen gefügt. So erst wird der überschwängliche Dank Malkîṣedeḳs verständlich: die vom Elamiter geschaffene Gelegenheit hat der durch die Amoriter vorher zurückgedrängte Abraham nicht zur Rache und Vergeltung, zur Erlangung seiner früheren führenden Stellung benutzt.

Die Amoriter sitzen in Nordpalästina. Als Ḫaṣaṣôn-Tamar angegriffen wird, da beginnt für Abraham die Bundesverpflichtung. Er muß zu Hilfe eilen. Die Amoriter haben also einen Bund geschlossen, dem auch Abraham beigetreten ist. Die Verhältnisse einer späteren Zeit erscheinen hier wieder in der grauen Vorzeit: in Nordkanaan besteht ein Bund. Nun erscheint Ḫaṣaṣôn-Tamar als Zentrum dieses Bun-

---

[1]) Daß solche entscheidenden Umwälzungen in zwölf Jahren möglich sind, das lehrt die Geschichte Davids, das Aufkommen Judas, das ich als überschaubares Exempel meiner Behandlung der Urgeschichte Kanaans und ihrer Umwälzungen mit voller Absichtlichkeit vorangestellt habe. Übrigens beachte man, daß in diesen eminent historischen Erzählungen, in denen die Darstellungsmittel der damaligen Wissenschaft nicht so umfassend zur Anwendung kommen, für Abraham eine nicht unmögliche Lebensdauer vorausgesetzt wird.

des: wenn der König gegen die einen Stämmebund bildenden Amoriter vorgeht, dann wählt er sich naturgemäß nicht einen untergeordneten Stamm, irgendeine Stadt, die gerade an seiner Heerstraße liegt, sondern den Vorort des Bundes zum Angriff und Hauptschlag[1].

Jetzt werden auch die drei Namen Mamrê, 'Eškôl und ʿAner verständlich. Es sind nicht drei Personen, sondern die drei Stämme der Amoriter. Und Mamrê, der 'aḫ 'Eškôls und ʿAners, ist nicht der „Bruder" der beiden, sondern hier steht 'aḫ in der uns vom Sichembunde her geläufigen Bedeutung: [Bundes-]Genosse. ʿAner erscheint 1 Chr 6 55, verglichen mit Jos 21 25, als die spätere Stadt Taʿanak. Mamrê hat erst eine spätere Zeit, wie bereits Winckler nachgewiesen hat und wie aus der Malkîṣedeḳgeschichte unmittelbar folgt, nach Hebron gebracht. 'Eškôl, das die Kundschaftergeschichte (Nu 13 23, 24) erwähnt, wird daher ebenfalls in Nordkanaan gesucht werden müssen.

Ist der Amoriterbund eine Vorstufe des Sichembundes, ist ferner Ḫaṣaṣon-Tamar Zentrum dieses Bundes, so ist der Schluß naheliegend, daß dieser Name den vorjosefitischen Namen Sichems darstellt. Hier ergibt sich vielleicht noch ein neues Moment, das den von Gad sich abzweigenden Stamm, der als erster der israelitischen Stämme den Bundesvorsitz in Sichem innegehabt hat (vgl. S. 46), bestimmt hat, sich den Stammesnamen Ašer zu wählen: Ašer ist das männliche Gegenstück zur Tamar-Ašerâ. Ḫaṣaṣôn dürfte auf ein Lospfeilorakel hindeuten (vgl. die Verknüpfung der Esthergestalt mit dem Loswerfen im Buche Esther). Auch hat man zu beachten, wie Malkîṣedeḳ eingeführt wird: „er ist der Amoriter, der in Ḫaṣaṣôn-Tamar wohnt". Er ist also nicht König dieser Stadt, vielmehr er ist Priester des 'El ʿeljôn: er ist Priesterfürst, der nəzîr 'eḫau. Erst eine spätere Zeit, da man in Juda nicht mehr über Sichem verfügte, Sichems Vorrechte aber auf Jerusalem übertragen mochte, machte aus

[1]) Wenn Abraham den von Süden her abziehenden Elamiter in Dan erreicht, dann kann er nicht weit entfernt von Dan selbst gewohnt haben, da er erst nachträglich durch einen Flüchtling Kunde von den Ereignissen erhält.

dem Priesterfürsten im vorjosefitischen Sichem den König von Šalem: man deutete ṣedeḳ als š. l. m[1].

Haben wir somit einen Boden für Malkîṣedeḳ gewonnen, so ist es nach der bisherigen Darlegung nicht schwer, den Grund zu erkennen für die Erhaltung der Berichte über Abrahams Kriegstaten. Sie gehörten dem Archiv des Tempels in Sichem an. Von dorther haben sie die Könige Judas bezogen, um später die uralten Nachrichten über das Verhältnis Palästinas zum Osten für ihre politischen Darlegungen zu benutzen.

Dürfen wir über Abram Nachrichten in noch aufzufindenden Urkunden erwarten? Diese Frage dürfte nicht ohne weiteres zu verneinen sein, wenn uns die Zeit Ḫammurabis, des Besiegers des Königreichs Larsa und des Elamiters, über diesen Sieg Näheres erzählen sollte. Denn ein unglücklich verlaufener Zug des Elamiters nach dem Westen mußte Ḫammurabi im Osten Luft schaffen. Wenn wir auch nicht von ihm die Nennung Abrahams erwarten dürfen, so könnte er uns doch die elamitische Kriegsfahrt bestätigen.

So erscheint uns denn Abraham als eine Gestalt von Fleisch und Blut aus der Zeit Ḫammurabis (um 2250). Und bestimmt würden uns die jetzt als Familienerzählungen im Gewande der Legende auftretenden Nachrichten aus der Patriarchenzeit, die dem modernen Menschen als Sagen erscheinen, Einblicke in die vorgeschichtlichen Verhältnisse Kanaans gewähren, wenn wir die nach damaliger Wissenschaft eingekleideten Berichte ebenso deutlich zu entziffern vermöchten, wie die Geschichte von der Zerstörung Sodoms durch Feuer vom Himmel.

Nachdem die Bedeutung des Priestertums Malkîṣedeḳs festgestellt ist, fällt auch Licht auf **Psalm 110.** Es ist die

---

[1]) Hiermit ist ein neues Moment für die Šalmajati-Frage gewonnen, die Winckler aufgerollt hat (Keilinschriften und AT [3] S. 195, 236). Bezieht man sich in dem von Šešonk auf das frühere Stadtfürstentum zurückgeführten Jerusalem Rehabeams (S. 45) zum Zweck der Korrektur dieser Maßnahmen auf eine vor der hebräischen Wanderung liegende Zeit (Hettiterzeit)? Vgl. eine ähnliche Ausgrabung der Hettiterverhältnisse durch die Assyrer und im Priesterkodex. Auf den Šešonkeingriff ist wohl auch das Verschwinden des Namens עיר דוד für Jerusalem zurückzuführen.

uralte Liturgie bei der Inthronisation des Priesterfürsten von Sichem. Das der Gottheit — 'El ʿeljôn, baʿalbərît — in den Mund gelegte Lied ist später, als Judas Könige nichts mehr mit Sichem zu schaffen hatten, für jerusalemische Zwecke[1] umgedichtet worden. Diese Umdichtung hat Jahwe und Zion hineingebracht und die Ordnung des den Verlauf der Inthronisation begleitenden Gesanges zerstört.

Zunächst habe ich festgestellt, daß in Sichem eine dem „ṣabât ḳâte Bel" in Babylon entsprechende Zeremonie stattfand. Sie machte den neuen Herrn zum „Hüter des Josefsteins", zum „Erstgeborenen šôr's". Diese Handlung zu begleiten, war die Zeile bestimmt:

4 Du bist Priester ewiglich nach dem Rechte Malkîṣedeḳs[2].

Eine zweite heilige Handlung bildete naturgemäß die Inthronisation: nachdem der Priesterfürst die Hände des 'abîr ergriffen hatte, ließ er sich feierlich zur Seite der Gottheit (der maṣṣebâ?) nieder:

1 Setze[3] dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde
hinlege zum Schemel deiner Füße.

Es muß darauf die Begabung mit dem Herrscherstabe erfolgt sein: die Gottheit übertrug dem so aus dem Staube erhobenen (ṣabât ḳâte Bel) Manne, den sie neben sich hatte niedersitzen lassen (vgl. Ps 2 7: „mein Sohn bist du!"), das ihr in Sichem zustehende Recht, den Wehrbund gegen die Feinde aufzurufen:

---

[1]) Ein Beweis, daß man in Jerusalem über die sichemitischen Traditionen frei verfügte! Es kann also nicht der Einwand geltend gemacht werden, daß den jerusalemischen Königen später das Archiv von Sichem nicht mehr gehört habe. Was wertvoll in Sichem war, wird David im Original oder in Abschrift in seine neue Hauptstadt überführt haben.

[2]) Hier ist deutlich die aus Gen 14 festgestellte Tatsache festgehalten, daß Malkiṣedeḳ erster Begründer eines Rechtszustandes ist; er ist der erste „Kanaanäer" (Gruppe!) auf Kanaans Boden, der erste kanaanäische Priesterfürst in Sichem. Die Rechte der Vorbesitzer, der sogenannten Urbevölkerung oder des Ausländers (Abraham), [Babylonische Semiten], rechnen nicht. — Die Einleitung in V. 4: „Jahwe hat geschworen und läßt sich's nicht gereuen", ist jerusalemische Zutat.

[3]) „Es spricht Jahwe zu meinem Herrn" ist jerusalemische Zutat.

2 Den Stab, der dir Gewalt gibt[1], gebrauche: 3 deine Genossenschaft[2] stellt sich[3] an deinem Wehrtage.

Zur Erkenntnis der Fortsetzung ist es wichtig, daß uns in Ri 7 1-8 eine legendarische Benutzung der kultischen Handlung, die mit den aufgebotenen Wehrhaften des Sichembundes am Tage der Inthronisation des Priesterfürsten, am „Wehrtage“ vorgenommen wurde, erhalten ist. Dort lagert sich Gideons Heer, die Wehrhaften des Landes (vgl. Ri 6 35), in der Frühe bei der Quelle Ḫarod, die Midianiter aber stehen nördlich vom Hügel Môrê in der Ebene. Môrê ist aus Gen 12 6 als in der Nähe Sichems[4] und aus Dt 11 29, 30 als bei den beiden Bergen Garizzîm und ʿÊbal liegend bekannt. Also die Erzählung Ri 7 1-8 spielt auf dem hochheiligen Boden Sichems. Durch eine Trinkprobe sondert sich dort Gideon eine Kriegsschar aus, die übrigen Wehrhaften werden in die Heimat entlassen. Diese Kriegsschar besteht aus 300 Mann. Nun bietet auch Abraham 318 ḫanîkîm „Geweihte“ auf (Gen 14 14). Wer sind diese? Es bleibt kein anderer Schluß als der: diese ḫanîkîm stellen die aus dem gesamten Wehrbunde auserlesene (ṣərûfîm Ri 7 4) Garde des Priesterfürsten von Sichem dar, und zwar auserlesen, d. h., in die Wirklichkeit übertragen, geweiht, für ihren Dienst verpflichtet durch eine kultische Handlung an der heiligen Quelle bei den heiligen Bergen. Nun wird weiter in der Gideongeschichte betont, daß die 300 Mann wie „Hunde“ Wasser geleckt haben. So, wie die Erzählung es voraussetzt, trinkt im Leben kein Mensch Wasser aus einem

---

[1]) Hier hat der Jerusalemer energischer eingegriffen. Er hat durch Jahwe das Szepter von Zion her ausstrecken lassen, wie es der Zweck der Umdichtung verlangte. Dabei wußte er mit dem zu „Stab deiner Macht“ gehörigen Verbum nichts anzufangen, da er es selbst überflüssig gemacht hatte, indem er seinen Sinn umdeutete. Er hat darum noch einmal die Feinde aus V. 1 zitiert. Statt רדה hat vielleicht הדה „leite, führe“ oder ein ähnliches Verbum dagestanden.

[2]) ʿam: terminus technicus in Sichem, vgl. S. 36. 49 Anm. 1.

[3]) נדבת: 3 pers. sing. fem. von נדב intr. „bereitwillig sein“. Es ist auch möglich, die Form als 2 pers. sing. zu fassen: „du bietest auf“.

[4]) Man beachte, wie nach Gen 14 auch dieser Aufenthalt Abrahams in Sichem historisch ist. Er nahm dort nach der Sodomgeschichte zuerst selbst die führende Stellung ein.

Bache, wenn ihm dieses Trinken nicht vorher so geboten wird, auch unter Zehntausend keiner. Es liegt also Absicht in diesem Wassertrinken nach „Hunde"art. „Hund" ist aber die Bezeichnung für den Hierodulen. Wir werden daher annehmen müssen, daß die Garde des sichemitischen Priesterfürsten in Friedenszeiten Tempeldieneramt versah. Der Wassertrunk aber aus der heiligen Quelle in der Stellung eines „Hundes" gibt die Eigenschaft eines solchen, nämlich eines Hierodulen. Das Aufrichten nach dem Trunke hatte nach jenem Glauben mehr als symbolische Bedeutung. — So ergibt sich denn folgende Fortsetzung:

3 Auf den heiligen Bergen[1] weihe[2] die Begnadigten[3], suche[4] dir aus deine Jünglinge[5].
7 Aus dem Bache am Wege trinken sie: darum erheben sie ihr Haupt[6].
5 So[7] zerschmettere das Haupt von Königen[8], 6 fülle an mit Leichen das Blachfeld.

* * *

---

[1]) So schon in der Bibelübersetzung von Kautzsch.

[2]) Das Verbum ist ausgefallen, da es mit dem vorhergehenden Worte gleich war: קדשׁ.

[3]) מרחמם: Plural Part. Pual von רחם, vgl. babyl. râmu „begnadigen". Es sind die von der Gottheit vor den andern Begnadigten.

[4]) שׁחר: das Verbum ist mit Absicht gewählt. Die heilige Handlung fand, wie Ri 7 1 zeigt, in der Frühe statt (שׁכם: Sichem!).

[5]) טליך von טלה „Jüngling", vgl. aram. טליא. Zu dem später ungebräuchlichen, nur eingeschränkt gebrauchten Worte hat man die erklärende Glosse ילדת gestellt, die mitten in das erklärende Wort geraten ist. Der gegenwärtige V. 3 bietet blühenden Blödsinn: „In heiligem Schmuck aus dem Mutterleibe der Morgenröte dir der Tau deiner Jugend!"

[6]) Gegenwärtig ist der Vers auf den König gedeutet.

[7]) „Der Herr zu deiner Rechten" — der Mann sitzt ja selbst rechts von der Gottheit! — „am Tage seines Zornes", „er hält Gericht unter den Völkern" sind jerusalemische Zutaten, hergenommen aus dem dort vorhandenen Phrasenschatze. Die veränderte Person läßt es deutlich erkennen.

[8]) Dieser Satz ist über zwei Verse zerstreut worden. „Er zerschmettert Könige" V. 5, „er zerschmettert Haupt" V. 6. Der Rest des Satzes ergibt sich dann von selbst.

Die Gestalt Josuas ist dadurch undurchsichtig geworden, daß sich in seinem Bezirke das spätere Königtum Sauls niedergelassen hat. Daher sind Ereignisse und Beziehungen späterer Zeit in die Vorzeit getragen worden. Dazu gehört zunächst die Bezeichnung der Abstammung (S. 54). Nicht Josua, sondern Saul war Ephraimit.

Josua kann nur zu einem der von Süden her eingebrochenen Stämme, also zu den Leastämmen gehören: denn er gilt dem einstimmigen Zeugnis der Überlieferung als der Fortsetzer Moses. Hier können, da uns Judas Führer bekannt ist, nur Sebulon-Issachar und Simeon-Levi in Betracht kommen. Nun haben wir gesehen, daß sich die Einwanderung jenes Doppelstammes ohne weiteres in die Überlieferung Sichems gefügt hat (S. 50). Dagegen hat Simeon-Levi die Entrüstung des sichemitischen Stammvaters wachgerufen. Daher wird man in Josua den Führer dieses Ansturmes auf den alten Nordbundmittelpunkt sehen dürfen, zumal auch sein Auftraggeber Mose zu Levi gehört hat[1].

Gehört Josua zu dem Zuge Simeon-Levis gegen Sichem, so ist uns in der Geschichte von der Aussendung der Kundschafter durch Mose die Erinnerung an den erfolglosen Vormarsch erhalten (Nu 13 1 ff.): Josua, der Träger mosaischer Tradition, kehrt mit schlimmen Nachrichten zu seinem Auftraggeber zurück; die Entscheidung gibt das

---

[1]) Auch ben nûn würde zu dieser Schlußfolgerung führen. Nach Jeremias zeigt der Ausdruck „Sohn des Fisches“, daß „der Erzähler Ea-Motive im Sinne hat“ (AT im Lichte des alten Orients S. 283). Marduk, der kriegerische Weltschöpfer, Sohn des weisen Gesetzgebergottes Ea, würde Josua, dem Eroberer Kanaans, — Sohne des Gesetzgebers Mose, entsprechen. Wenn wir die Behandlung des Untergangs Sodoms durch Feuer vom Himmel mit den nüchtern geschilderten Vorgängen in Gen 14 vergleichen, so ist es nicht zu gewagt, diesen Schluß gelten zu lassen. Die in mythologische Form gekleidete Darstellung hätte eine später wegen der Verbindung Josuas mit Saul vergessene Tatsache gerettet. Zudem besitzt Mose einen Sohn Eliezer (Ex 18 4). Ferner wird uns berichtet, daß Josua früher einen anderen Namen (Hôšeʿa) führte, aber von Mose umgenannt worden ist (Nu 13 16). Da nun Eliezer und Josua mit Gleiches bedeutenden Verben gebildet sind, so würden wir möglicherweise in Eliezer den späteren Josua erblicken dürfen.

Volk, das sich zu schwach fühlt, und Jahwe, der ein stärkeres Geschlecht abwarten will. Diese Nachricht übermittelt uns eine spätere Zeit im Rückblick auf das gelungene Vordringen mosaischer Überlieferungen unter David.

Hat aber Josua Simeon-Levi gegen Sichem geführt, so wird auch die Bedeutung der Überlieferung klar, die uns Jos 24 erhalten ist. Danach versammelt Josua in Sichem das Volk und gibt ihm nach einer Ansprache Satzung und Recht (ḥoḳ und mišpaṭ). Darauf richtet er einen Stein auf unter der Terebinthe, die im Heiligtume Jahwes steht. Was oben (S. 51) über das Vorgehen Simeon-Levis erschlossen wurde, nimmt hier greifbarere Gestalt an.

Josua hat Timnat-Seraḫ als Erbbesitz erhalten (Jos 19 49-50). Warum nicht Sichem? Wir werden in dieser Abdrängung die Folgen der Reaktion des Nordbundes gegen den Versuch erblicken dürfen, mosaisch-levitische Tradition an die Stelle der Josefüberlieferung zu setzen. Und in der Tat zeigt sich die ganze Überlieferung über die Richterzeit aufgebaut auf dieser Tatsache: die Israeliten haben nicht gehalten, was ihnen Josua in Sichem verordnet hatte. Diese Überlieferung ist ihrem Inhalte nach richtig, ins Ungeschichtliche ist nur ihr Umfang erweitert. Ja, so erst begreift man, warum das Königtum Sauls geflissentlich an Josua angeknüpft hat. Er hat seine Residenz in dem Gebiete gewählt, das der von Sichem abgedrängte Stamm Simeon einnahm (vgl. auch Winckler, Geschichte Israels II S. 201 ff.).

Saul machte sich so zum Erben josuanischer Rechte und Ansprüche Sichem gegenüber. Er hat also den Josefbund unterworfen. Er ist nicht Priesterfürst von Sichem gewesen. Umgekehrt aber wird es auch hier wieder deutlich, daß sich sein Gegner David durch Wiederherstellung und Anerkennung der Rechte Sichems die Unterstützung und den Anhang der Nordstämme verschafft hat.

Hat aber Saul an Josuas Vorgehen gegen Sichem angeknüpft, dann ist die Bedeutung der Gestalt ʿElis, des Priesters und Richters Israels, klar. Er ist als Nachfolger Josuas in dem Gebiete des von Sichem abgedrängten Stammes Simeon und Vorgänger Sauls gedacht. Und sein in höchster Not geborener Enkel ʾÎkabôd, von dem nur die Geschichte seiner

Geburt erhalten ist (1 Sa 4 19 ff.), war der Israels Schmach rächende Mann, der nachmalige König Saul[1].

Weiter aber ist jetzt dem 'Eli eine ähnliche Gestalt zur Seite gestellt, der Ephraimit Samuel, der Königsmacher. Er ist der Vorbereiter des davidischen Königtums, der die Rechte des Ephraimiten Saul David überträgt.

So sind Samuel und Saul eigentlich Doppelgänger. 'Îkabod-Saul ist die historische Gestalt, die als Befreier Kanaans vom Philisterjoch, als Erneuerer der josuanischen Ansprüche König von Jamîn war. Dagegen ist sie in Samuel umgesetzt, um David zum Erben der Ansprüche Sauls zu machen.

Die Kombination dieser beiden parallelen Überlieferungsreihen hat dann die Reihenfolge 'Eli-Samuel-Saul-David geschaffen mit Unterdrückung 'Îkabôds[2].

* * *

War sonach Josua der Fortsetzer des Mosewerkes, so werden wir mit Mose endgültig aus Kanaan geführt. Auch über ihn können wir Nachrichten erwarten; denn er ist an einem festen Heiligtum aufgetreten, dem Heiligtume Jahwes im Süden Palästinas. Und seine Lehre ist von Josua und zuletzt von David nach Kanaan getragen worden. David selbst

---

[1]) Winckler hat bereits gesehen, daß die Namenerklärung für Samuel (1 Sa 1 20) nicht paßt, sondern Saul gilt. Wir haben uns die Fortsetzung der Geburtsgeschichte 'Îkabôds so zu denken wie Gen 35 16 ff. die Erzählung von der Geburt Benjamins: die Mutter nennt ihn im Sterben 'Îkabôd („dahin ist die Ehre Israels"), 'Eli nennt ihn jedoch Saul, „den von Gott erbetenen" Retter Israels. Diese Fortsetzung ist um so mehr durch Gen 35 16 ff. gesichert, als es sich dort ebenfalls um die (aus der Vorzeit erklärte) Entstehung des Benjamin Sauls handelt. Ben 'onîm, „der Schmerzenssohn", ist 'Îkabôd, und Benjamîn ist Saul.

[2]) Daher ist jetzt Saul und Samuel Besieger der Philister, 'Eli und Samuel priesterlicher Richter Israels, 'Elis und Samuels Söhne böse Leute. Wenn man in 'Îkabôd den wirklichen Namen Sauls sehen dürfte, so würden wir in dem Namen eines der Söhne Samuels den eigentlichen Namen Davids haben: Jô'el, „der Erstgeborene", wäre David, Abijjâ sein jetziger Schwestersohn und Feldherr Jô'ab. Die Söhne Samuels sprechen in Beerseba Recht (1 Sa 8 2)!

Selbstverständlich haben wir es hier mit der genealogischen Kombination der damaligen Wissenschaft zu tun, die Rechtsverhältnisse in Verwandtschaftsbeziehungen ausdrückt. Man mißverstehe daher die obige Ausführung nicht!

aber hat durch die Gründung eines Königtums mit einem festen Mittelpunkte eine feste Pflegstätte der alten Traditionen geschaffen.

Man wird auf die Feststellung von Einzelheiten verzichten müssen. Jedoch weist uns die Überlieferung sicher hin auf eine Zeit, da man im Nildelta die Leute aus dem Osten begünstigte. Man hat mit Recht vermutet, daß mit der Glanzzeit Josefs in Ägypten auf die Tage Chuen-atens angespielt wird. Man hat auch die Gleichung Josef-Janḫamu (d. h. doch wohl יונחם, resp. יונעם) aufgestellt [1]. Unsere Überlieferung läßt ferner erkennen, daß diese Zeit der Begünstigung ein Ende genommen und daß die Bedrückung geraume Zeit gedauert hat. Jedoch glaube ich nach meinen Ergebnissen behaupten zu können, daß man das Auftreten Moses gewöhnlich zu früh ansetzt. Ich denke an die Zeit um 1200. Kurz vorher hatte ein syrischer Scheich Ägypten besetzt. Die syrischen Länder wieder waren von einer „förmlichen Völkerwanderung der räuberischen Seevölker, die schon früher Ägypten Besuche abgestattet hatten" (Erman, Ägypten I S. 80), überschwemmt. Eine Verwirrung ohnegleichen herrschte in der Welt, die uns beschäftigt. Da hat Setnacht und Ramses III. Ordnung und Sieg gebracht; die Herrschaft Ägyptens aber über Kanaan ist trotzdem auf lange Zeit zusammengebrochen. Diese Wirren mag der Spruch aus Moses Tagen zum Hintergrunde haben:

Ex 15: 21 „Singt Jahwe! Denn hoch erhaben ist er:
Roß und Reiter warf er ins Meer."

In den Notstand selbst aber wurde der Gottesmann geschickt [2].

Auf Mose werden vor allen Dingen die zehn Gebote zurückgeführt. Doch auch eine Regelung des bürger-

---

[1]) Nach dem S. 45 Anm. 1 vorgetragenen Grunde der Benennung der Josefgestalt ist dieser Gleichung eine große bisher entgegenstehende Schwierigkeit aus dem Wege geräumt.

[2]) Es scheint also in der rückschauenden Erinnerung eine Kombination der auf Chuen-atens Tod folgenden Reaktion und ihrer Wirren und der Völkeraufregung um 1200 unwillkürlich eingetreten zu sein. — Nach meinen Feststellungen kann nur ein Aufenthalt der Leastämme in Ägypten in Frage kommen.

lichen Lebens wird ihm zugeschrieben (Ex 18). Ferner wird dort deutlich ausgesprochen, daß er sich in diesem Punkte von midianitischem Einflusse hat leiten lassen. Entscheidend aber für die Erkenntnis des mosaischen Werkes ist die Einsicht, daß seine Religion keine Opfergesetzgebung gehabt hat. Mi 6 6-8 ist die klassische Formel der Religion, die Mose gebracht hat (vgl. auch Jer 7 21 ff., 6 20).

Mosaische Tradition ist zum ersten Male durch das Vorrücken Simeon-Levis unter Josuas Führung nach Kanaan getragen worden. Dieser erste Versuch kostete dem Stamme Levi die Existenz.

Der zweite Versuch, die mosaische Lehre nach Kanaan zu bringen, ist unter Davids Führung gelungen. Eine gewaltige Arbeit war zu leisten, damit sie der einheimischen Ordnung der Dinge nicht unterlag; sie ist geleistet worden, wenn auch nur in Juda mit gewissem Erfolge. Aber daß die mosaische Tradition auch im Norden ihre Wirkungen ausübte, sieht man an der Persönlichkeit eines Elia und Hosea.

Die „Priesterschaft", die David in Jerusalem besaß, bestand aus Abjatar, der nach 1 Sa 22 20 auf Aḫîmelek von Nôb zurückgeführt wird, während er weiter (1 Kg 2 27) als aus ʿElis Hause stammend bezeichnet wird, und Ṣadoḳ. Abjatar wird nachher von Salomo verbannt; Ṣadoḳ wird der „Stammvater" des jerusalemischen Priestertums.

Wie ist in diese Überlieferung Klarheit zu bringen? Ist David im Sinne mosaisch-levitischer Tradition aufgetreten, so erklärt sich das Priestertum des „ʿEliden" in Jerusalem als Anknüpfung an die Vorgänge unter Josua. Davids offen enthülltes Programm aber zwang Saul, den von Osten her gekommenen Eindringling und ephraimitischen „Adoptivsohn" der josuanischen Überlieferung, sein wahres Wesen zu zeigen. Er entledigte sich der Männer, die ihm im Philisterfreiheitskampfe beim Fußfassen im Westjordanlande Hilfe geleistet (1 Sa 14 3), ihn als „'Îkabôd-Saul" adoptiert hatten, deren Sympathie für den ihnen geistig verwandten Sohn aus einem Leastamme, dessen Stern im Aufgehen war, er fürchten mußte (1 Sa 22). Damit untergrub er selbst den Boden, auf dem er im Westjordanlande stand: „Samuel verwarf den Abtrünnigen".

Der völlige Zusammenbruch seiner Herrschaft war nur eine Frage der Zeit. Irgendein Mißgeschick des Begründers der Dynastie mußte dem ganzen Hause gefährlich werden.

Wie wir bereits gesehen haben, mußte David mit den einheimischen Überlieferungen Kanaans paktieren: er nannte sich König als Besitzer von Maḫanaim, und sein Vorgehen brachte Sichem Befreiung von der Gewaltherrschaft Sauls. Ṣadoḳ ist der Repräsentant dieses friedlichen Paktes, wie Abjatar der Mann mosaischer Tradition an Davids Hofe ist.

Ṣadoḳ hat über Abjatar gesiegt; und Salomo-Jedidja war der Gegner des ʿEliden. Also an Davids Hofe herrschte, solange er die Macht in den Händen hatte, Waffenstillstand zwischen den beiden feindlichen Prinzipien. Aber als ihm das Alter die Zügel der Regierung lockerte, da siegte die altkanaanäische Reaktion über die Lehre Moses.

Hier offenbart sich uns ein neuer Grund für das Zusammenbrechen des davidischen Reiches. David hat die altkanaanäischen Überlieferungen selbst nicht untereinander auszugleichen vermocht: sein Königtum war politisch ein mühsam geschlossener Kompromiß. Aber er ist erst recht nicht imstande gewesen, dem Neuen, das er in Kanaan zum Siege bringen wollte, der Lehre Moses, endgültig freie Bahn zu schaffen. Daher hat zunächst Altkanaans Religion triumphiert, zuletzt haben die zentrifugalen politischen Kräfte, nachdem ihnen so der geistige Zusammenhalt gebrochen war, ihre Wirkung ausgeübt. Abjatars Sturz, den Salomo in die Wege geleitet hat, war der schwächliche Verzicht darauf, das Neue zum Sauerteige des Alten zu machen: er ist der Anfang der Reichsteilung gewesen.

Salomo hat dem Priestertume „Ṣadoḳ" zum Siege verholfen und ihm einen Tempel gebaut. Davids Heiligtum ist verfallen, und erst Hiskia hat es, als er reformierte, wieder restauriert (Winckler, Geschichte Israels II S. 254 ff.).

Das jerusalemische Priestertum ist also kein mosaisches, wie es selbst eingestanden hat: es ist aaronitisch. Es hat das Höhenpriestertum, zu dem man Abjatar verbannt hatte, stets bekämpft. 837, als es nach dem Sturze

der Königin Athalja zur Regierung kam, hat es seinen eigenen Dekalog[1] publiziert, der wesentlich anders ist als die zehn Gebote Moses. Ahas hat diesem Dekaloge in seiner Staatsurkunde einen anderen[1] entgegengesetzt, der dem Norden Kanaans den Beitritt zum jerusalemischen Königtume ermöglichen sollte.

Aber war auch Mose in Jerusalem gestürzt, sein Werk ist nicht untergegangen. Ein Anwalt erstand der Religion vom Berge Sinai im Prophetismus. Er hat, durch die soziale Not seiner Zeit dazu gedrängt, den religiösen und sittlichen Gehalt der Gebote Moses in immer erneuten Wendungen und Anwendungen bloßgelegt. Er hat verhütet, daß Aaron, der auf Kanaans Boden „ältere" Bruder Moses, den jüngeren Bruder verdrängte. Er hat schließlich unter Hiskia und Josia der Priesterschaft Jerusalems etwas vom Geiste Moses aufgedrängt. So ist die Geschichte der Gesetzgebung in Juda die Geschichte der Sicherstellung des Monotheismus[2].

---

[1]) Über diese beiden Dekaloge ist in „Sicherstellung des Monotheismus" S. 41 ff. gehandelt.

[2]) Zum Schluß sei noch anmerkungsweise betont, daß wir, da wir einen von dem aaronitischen Priestertum redigierten Prophetenkanon besitzen, mit verloren gegangenen Prophetensprüchen rechnen müssen, die allzusehr im mosaischen Geiste gehalten waren. Daß eine Stelle wie Mi 6 6 ff. passierte, ist ein nicht genug mit Dank zu begrüßender Fehlgriff des kanonisierenden Aarontums. Haben wir also im Gegensatze zu der herkömmlichen Auffassung, die bloß immer den gegenwärtigen Bestand der so kanonisierten Schriften in Betracht zieht, bestimmt eine verloren gegangene Prophetenliteratur zu beklagen, so werden die weitgehenden Schlüsse der modernen, vom Entwicklungsgedanken vergewaltigten Religionsgeschichte auf ein synkretistisches Judentum, das die im AT nicht belegten neutestamentlichen Darstellungs- und Anschauungsformen den neutestamentlichen Schriftstellern übermittelt habe, mehr als fraglich. Bereits Jeremias hat in seiner Schrift „Babylonisches im Neuen Testamente" gegen die so zustande gekommene Auffassung des Christentums als einer synkretistischen Religion protestiert. Es wird aber weiter die Frage zu behandeln sein, inwieweit auf eine in mosaischen Traditionen sich bewegende Prophetie, die uns durch die Ungunst der Verhältnisse nur bruchstückweise oder gar nicht erhalten ist, die aber zur Zeit Jesu noch bekannt war, jene eigenartigen neutestamentlichen Anschauungs- und Ausdrucksformen zurückgehen: „Christus als Erfüller Moses und seiner Propheten."

VIII. **Zeittafel.**

Zum Schlusse möge eine Zeittafel die Ergebnisse meiner Untersuchungen zusammenfassen und veranschaulichen. Als Zeitmaßstab mußte das Vordringen Judas dienen. Auch darf man nicht das „Ungefähr" der Zeitangaben außer acht lassen.

Um

2250. Die Elamiter stürzen die Vormacht der „babylonischen" Semiten auf kanaanäischem Boden, das Königreich „Sodom" im Ostjordanlande. Die Amoriter, das erste Völkerelement aus der Gruppe der „kanaanäischen" Semiten auf Kanaans Boden, verdrängen im Westjordanlande den „Babylonier" Abraham und begründen mit ihm das Bundespriesterfürstentum in Ḫaṣaṣon-Tamar.

1500. Ein Amoriterkönigtum Jakobel im Ostjordanlande wird durch Dḥutmose III. vernichtet.

1450. Der Stamm Gad besetzt die Trümmer ägyptischer Zerstörung.

1375. Die Gaditen, die allmählich ins Westjordanland umfassend übergetreten sind oder übertreten, sind die geheimen Bundesgenossen Chuen-atens gegen die Umtriebe der ägyptischen amelûti und ḫazanûti auf kanaanäischem Boden.

1350. Der Rückschlag, der dem Reformwerk Chuen-atens folgt, trennt den westjordanischen Teil der Gaditen von der Heimat: es entsteht auf westjordanischem Gebiete der Stamm Ašer (Ḫaṣaṣon-Tamar = Sichem-Ašer).

1250. Merenptah vernichtet das gaditische Königtum Israel auf ostjordanischem Boden.

1240 bis 1200:
- Der Stamm Ruben, der erste „Leastamm" aus dem Süden, besetzt die Trümmer ägyptischer Zerstörung und bildet im Ostjordanlande das rubenitische Königtum.
- Durch dieses Vordringen wird Dan-Naphtali über den Jordan gedrängt. Dan besetzt Sichem.
- Die syrischen Wirren in Ägypten benutzt der Doppelstamm Sebulon-Issachar, der zweite „Leastamm" aus dem Süden, zum Vormarsch gegen Sichem.

Um

1175. Mose in Ḳadeš barneʿa am Berge Sinai-Horeb.

1150. Josua trägt die mosaischen Traditionen an der Spitze des Doppelstammes Simeon-Levi, des dritten „Leastammes" aus dem Süden, nach dem Westjordanlande. Sichem wird besetzt.

1125. Die Reaktion des Sichembundes gegen die josuanische Invasion. Levi wird vernichtet, Simeon von Sichem in das spätere Benjamingebiet abgedrängt.

1100. Der Stamm Manasse, der erste Vorläufer der „aramäischen" Semiten auf dem Boden Kanaans, überwältigt das rubenitische Königtum und überschreitet den Jordan. Das „Tyrannentum" Abîmeleks im Sichembunde.

Abîmelek unterliegt inneren Unruhen bei äußeren Schwierigkeiten (Vordringen des manassitischen „Bruderstammes" Ephraim).

1075. Moab dringt über den Jordan, wird jedoch von Simeon auf dem späteren benjaminitischen Boden zurückgeworfen. Eine gewisse Belebung josuanischer Erinnerungen ist das unmittelbare Ergebnis dieses Erfolges.

1050. Die Philister Herren im Westjordanlande (über Simeon?).

1025. Saul aus Jabeš erneuert mit Hilfe seines vordem durch das manassitische Königtum zurückgeworfenen Stammes Ephraim das Königtum des Ostjordanlandes und führt von dort aus mit Hilfe einer Neubelebung josuanischer Ansprüche Ephraim gegen die Philister und den Sichembund. Er gründet das Königtum Jamîn auf dem Boden Simeons.

1000. David aus dem Stamme Juda, dem vierten „Leastamme" aus dem Süden, gründet, die durch Sauls Vorgehen gegen Simeon enttäuschten josuanischen Hoffnungen benutzend, selbst wieder die levitisch-josuanisch-mosaische Tradition aufnehmend, mit dem befreiten Simeonreste sein Großjuda und, nachdem er mit Sichem und dem Ostjordanlande paktiert hat, das Königtum Jəšurûn in Jerusalem.

Zweiter Teil.

Kanaan im Zeitalter hebräischer Staatengründungen.

A. Kanaan in der Bedrängnis durch Damaskus.

I. Die Zusammenfassung des Hebräertums und Kanaanäertums[1] durch David.

Als ein Land, wo Milch und Honig fließt, in dem Menschensame sich vermehren kann, bis er unzählbar wird wie die Sterne am Himmel, erschien Kanaan den Hebräern, den Nachzüglern der kanaanäischen Völkerbewegung, von der Steppe aus, und sie setzten ihre Kraft daran, es zu gewinnen. Wie ihr Strom die Schutzwehren der Voreinwohner, der „Amoriter" und „Kanaanäer", sprengte, so waren diese vordem eingedrungen. Und wie sie sich heimisch gemacht, wie sie sich

---

[1]) Für die folgende Darstellung bitte ich folgende Begriffe zu unterscheiden: Ich unterscheide mit Winckler „vier Gruppen in der semitischen Rasse". Für den Zeitraum, der uns hier beschäftigt, kommt die „kanaanäische" und „aramäische" in Betracht. Ferner bezeichne ich mit „Mosaismus" die Religion, wie sie der mosaische Dekalog und seine (spätere) Anwendung auf die konkreten Fälle des Lebens durch die Propheten darstellt, mit „Kanaanismus" die Religion und Weltanschauung, wie sie, eigentümlich ausgeprägt, Kanaan als Erbgut der Vergangenheit, als Gabe des alten Orients besaß, mit „Hebräertum" das Völkerelement, dessen Wanderung nach Kanaan ich im I. Teile darzustellen versucht habe, mit „Kanaanäertum" das vom Hebräertum in Kanaan angetroffene Völkerelement, das zur Zeit Davids bereits ein Gemisch von Hebräertum und ursprünglichem Kanaanäertum war, aber doch einen Gegensatz gegen das erobernd vordringende Juda darstellt.

der Ordnung der Dinge im Kulturlande gefügt hatten, so übte auch auf die neuen Einwanderer die Macht uralter Gewohnheit ihren gewaltigen Einfluß aus.

Als die Hebräer kamen, war Kanaan dem Namen nach ägyptisches Eigentum. Der Pharao besaß im Lande eine Anzahl fester Städte, die er wohl unter günstigen Verhältnissen mit seinen Truppen besetzt hielt. So wahrte er sich ein gewisses Recht der Aufsicht über die Ordnung im Innern und sicherte seinen Karawanen den Weg nach dem Osten. Gingen dagegen im Nillande selbst die Wogen stürmischer, dann war die Besatzung der kanaanäischen Städte in der Heimat unentbehrlich; und die diplomatische Kunst mußte die zurückgezogenen Soldaten ersetzen. In solchen Zeiten stand in Kanaan Bruder gegen Bruder, Vater gegen Sohn. Der eine war ägyptischer Ordnungswächter des anderen. Und man liebte die unruhigen Stämme an den Toren des Landes, man gestattete ihnen die Einkehr, weil ihre Dienste gegen unbotmäßige Vasallen erwünscht kamen. So hatte der Pharao keine Unkosten, sein Untertanenland wurde mühelos beruhigt. Aber zugleich waren einladungsfrohe Gäste gebeten, die nur scheinbar selbstlose Diener waren. Je heimischer sie im Hause ihres Gastgebers wurden, um so mehr sahen sie in ihm ihre wirkliche Heimat: aus den gebetenen Gästen wurden höchst unerbetene Kostgänger ägyptischer Macht in Kanaan.

Seit uralten Zeiten pflegte das Ostjordanland ein Königtum zu bilden: die Gottheit, die in Maḫanaim, der Burg von Penuel, wohnte, verlieh dem Regenten des Landes das Recht des Eigentums und der Herrschaft. So war es bereits im Zeitalter der babylonischen Semiten gewesen, und die kanaanäische Völkerwanderung übernahm das göttliche Herkommen.

Im Westen führte mehr unter den Augen des jedesmaligen Oberherrn die Handelsstraße zu Wasser und zu Lande von Mesopotamien nach dem Mittelmeer und Ägypten. Von hier aus war einst der Babylonier auf die See hinausgefahren, und der Ägypter sicherte sich den Weg am Meer durch Besetzung der wichtigsten Stationen. Im Westjordanlande war daher in den Zeiten, da sich vom Euphrat oder vom Nil her ein mäch-

tiger Arm ausstreckte, kein Platz für ein Königtum gewesen[1]: man hatte in einem Stämmebunde Zusammenhalt gefunden. Sichem war der herkömmliche Mittelpunkt des Landes nördlich von Jerusalem und östlich vom Mittelmeer bis zum Jordan. Hier saß einst der Babylonier Abraham; und wieder fügten sich in den Landesgebrauch die Flutwellen der kanaanäischen Völkerwanderung.

So hatte in Kanaan lange Zeit ein auswärtigen Machthabern bequemer Zustand der Verzettelung und Sonderung bestanden: die Verhältnisse des Landes stellten eine Übersetzung der Großkönigslosung ‚divide et impera' in die Wirklichkeit dar. Aber zugleich waren damit auch einem tatkräftigen Manne die Handhaben gegeben, mit denen er zusammenschieben konnte, was getrennt und einander feindlich war. Die Rechte, die an Maḫanaim und Sichem hingen, ließen sich zu einem ganz Kanaan umfassenden Herrschertume ausbauen.

Auf diese Weise war ein manassitisches Königtum in Sichem und eine ephraimitische Herrschaft [Ben-] Jamîn entstanden. Doch erschienen in diesen beiden Gründungen bereits die Vorboten einer neuen Völkerbewegung auf dem Boden Kanaans: die Zeit der Aramäer war gekommen.

Wenn gegen die Tore eines Landes eine neue Völkerflutwelle stürmt, so ist die Notzeit für seine Einwohnerschaft gekommen. Sie muß auf den Mauern Wache halten, ihre Kraft verzehrt sich: es beginnt für sie das Greisenalter ihres Volkstums. Und mit dem Greisenalter kommen seine Plagen und Qualen. Wunden brechen auf, die die Vollkraft nicht gekannt hat; das Zittern des Alters befällt den Körper. Und dieser Schüttelfrost, der dem Ende vorausgeht, kommt nicht bloß von außen. Den Gliedern beginnt das gewohnte Zusammenarbeiten, der Halt der Jugend zu schwinden. Die soziale Frage kommt auf: man versucht sie zu lösen. So tritt denn Kanaan unmittelbar, nachdem die hebräische Wanderung die letzte Kraft der kanaanäischen Völkergruppe ins Land gesteckt hat, ins Zeitalter der sozialen Frage ein.

---

[1]) Für die übrige Zeit vergleiche die Feststellung der Bedeutung Sidons in B III.

Als die Zeit der Aramäer gekommen war, da hat in letzter Stunde der Judäer David die Kraft des Kanaanäertums und Hebräertums zusammengefaßt und, die ägyptische Ohnmacht benutzend, eine Einigung Kanaans versucht. Er hat den religiösen Antrieb, den der Prophet Mose im Süden des Landes gegeben hatte, politisch ausgenutzt. Zugleich aber hat er mit dem bodenwüchsigen Herkommen gewirtschaftet. In seinem Königtume sollte alles zu seinem Rechte kommen: hebräische Sprache, mosaische Lehre, Kanaans Überlieferung, Sichems Bundesgedanke und das Königtum des Ostjordanlandes. So entstand das Herrschertum Ješurun in der ‚Dôdstadt', dem alten Jerusalem.

Eine feierliche Staatsurkunde legitimierte Davids Königtum. Sie beginnt mit dem Nachweise des Rechts eines jeden Volkes auf ein Sonderdasein gegenüber der gewalttätigen Zusammenfassung der Nationen durch ein Weltreich. Sie stellt das davidische Vorgehen in Kanaan als zielgewissen Abschluß vorzeitlicher Entwicklungsbahnen hin und endet mit einem Lobpreise des von Mose verkündigten Gottes, der alles wohlgemacht habe. Diese Staatsurkunde hatte mit vollem Bewußtsein der bisherigen diplomatischen Weltsprache abgesagt: sie war nicht babylonisch, sondern hebräisch geschrieben. Als handelnde Hauptperson trat in ihr Moses Gott auf; und die Menschen, die er lenkte und leitete, waren die Träger der Überlieferung des Kanaanäertums und Hebräertums, die „Urahnen" Davids und seiner Untertanen nach der wissenschaftlichen Darstellungsweise jener Zeit.

Das Recht, das im Staate Davids galt, hat uns eine glückliche Fügung teilweise erhalten[1]. Folgendes von dem „Siebentafelgesetz" läßt sich noch feststellen:

I. Das Familienrecht.

a) Verbot.	b) Strafandrohung.
18 1. 7 Die Scham deines Vaters und deiner Mutter darfst du nicht entblößen.	20 9 Jeder, der seinem Vater oder seiner Mutter flucht, Blutschuld liegt auf ihm. 11 Jeder, der bei dem Weibe seines Vaters liegt, Blutschuld liegt auf ihnen.

[1]) Die Ausscheidung dieses Gesetzes aus dem sogenannten Heiligkeitsgesetze (Lev 16 ff.) ist unten in D I vorgenommen.

2. 9 Die Scham der Tochter deines Vaters und deiner Mutter darfst du nicht entblößen.	17 Jeder, der die Tochter seines Vaters oder seiner Mutter nimmt, er trage seine Schuld.
3. 12 Die Scham der Schwester deines Vaters darfst du nicht entblößen.	20 Jeder, der seine Muhme (nimmt), sie tragen ihren Fehltritt kinderlos.
4. 13 Die Scham der Schwester deiner Mutter darfst du nicht entblößen.	
5. 17 Die Scham eines Weibes und ihrer Tochter darfst du nicht entblößen.	14 Jeder, der ein Weib und ihre Mutter nimmt, Unzucht ist es.
6. 19 Einem Weibe in ihrer monatlichen Unreinheit darfst du nicht nahen.	18 Jeder, der bei einem blutflüssigen Weibe liegt, . . . ? . . .
7. 20 Mit dem Weibe deines Volksgenossen darfst du den Beischlaf nicht vollziehen.	10 Jeder, der die Ehe mit dem Weibe seines Genossen bricht, ... ? . . . .
8. 22 Bei einem Manne darfst du nicht liegen wie bei einem Weibe.	13 Jeder, der bei einem Manne wie bei einem Weibe liegt, Blutschuld liegt auf ihnen.
9. 23 Mit irgendeinem Tiere darfst du den Beischlaf nicht vollziehen.	15 Jeder, der mit (irgendeinem) Tiere den Beischlaf vollzieht, ... ? . . .
10. Ein Weib darf sich nicht mit (irgendeinem) Tier einlassen [1].	16 Jede, die irgendeinem Tiere naht, um sich begatten zu lassen, Blutschuld liegt auf ihnen.

II. Das Grundrecht.

25. 25 Wenn dein Genosse verarmt und von seinem Besitze verkauft,
So komme sein Löser, der ihm am nächsten steht.
35 Wenn dein Genosse verarmt und sich neben dir nicht halten kann,
So halte du ihn, und er lebe bei dir.
39 Wenn dein Genosse verarmt und sich dir verkauft,
So darfst du ihn nicht als Sklaven zur Sklavenarbeit benutzen.
40 Wie ein Arbeiter, wie ein Beisaß soll er bei dir sein.
47 Wenn die Hand des Beisassen neben dir etwas erreicht,
Verarmt dein Genosse und verkauft er sich dem Beisassen:
53 Wie ein Arbeiter von Jahr zu Jahr soll er bei ihm sein.

---

[1]) Vgl. Winckler, Kritische Schriften II S. 72.

III. Das Kultusrecht.

a) Priesterrecht.

21. 1 An einer Leiche darf sich (der Priester) unter seinen Volksgenossen nicht verunreinigen.
2 Es sei denn an seinem Blutsverwandten, der ihm am nächsten steht.
7 Ein Weib aus fremdem Stamme und eine Geschändete darf er nicht nehmen;
Und eine von ihrem Manne Verstoßene darf er nicht nehmen.
8 Und du sollst ihn heilig halten, weil er die Speise deines Gottes darbringt.
18 Jeder, der einen Schaden hat, darf nicht darbringen.
22. 8 Gefallenes oder Zerrissenes darf er nicht essen, sich daran zu verunreinigen.
10 Und kein Laie darf Geweihtes essen.
14 Jeder, der Geweihtes aus Versehen ißt,
Soll das Fünftel davon hinzufügen und dem Priester erstatten.

b) Laienpflicht.

22. 18 Jeder, der darbringt, 19 fehllose männliche Tiere.
26 Rind, Schaf oder Ziege, wenn's geboren ist,
So soll's sieben Tage unter seiner Mutter bleiben.
23. 3 Sechs Tage lang darf Arbeit verrichtet werden.
Aber am siebenten Tage ist vollständiger Ruhetag.
. . . .

IV. Das Bürgerrecht.

a) Verbot.

19 1. 12 (Schwöre nicht falsch und fluche nicht) deinem Gott.
2. 16 Geh nicht als Verleumder und tritt nicht auf wider das Blut deines Genossen.
3. 18 Räche dich nicht und trage nichts nach den Söhnen deines Volks.
4. 13 Übervorteile deinen Genossen nicht und raube nicht.
5. Nicht bleibe der Lohn des Arbeiters bei dir über Nacht.
6. 14 Vor einen Blinden lege kein Hindernis.

b) Strafandrohung.

24 15 Jeder, der seinem Gotte flucht (und) . . . ., er trage seine Schuld.
17 Jeder, der irgendeinen Menschen erschlägt, er werde getötet.
18 (Jeder,) der ein Stück Vieh erschlägt, er ersetze es.
19 Jeder, der seinem Volksgenossen einen Schaden zufügt, 20 so werde ihm selbst zugefügt.
. . . .

7. 15 Nimm nicht Partei für den Großen: mit Gerechtigkeit richte [deinen Volksgenossen][1].
8. 29 Gib deine Tochter nicht preis, indem du sie in einen fremden Stamm verheiratest.
9. 32 Ehre den Ältesten. 35 Tu kein Unrecht
10. Mit dem Längenmaß, dem Gewicht und dem Hohlmaß.

Dieses Recht läßt ebenso wie die Staatsurkunde Davids den Einfluß Moses und Kanaans erkennen. Das Familienrecht ist eine weitere Ausgestaltung der einschlägigen Bestimmungen der Joseftafel. Sie sind zu einem selbständigen Dekaloge erweitert. Daß nicht mehr der die Einheit des Stämmebundes darstellende Priesterfürst, sondern die Königsgewalt hinter der Strafandrohung steht, sieht man deutlich an der veränderten Form der Strafbestimmungen. Dort spricht die Gottheit den Fluch über den Verbrecher aus, und die Bundesgenossenschaft stimmt ihm zu. Hier bezeichnet eine besondere „Tafel" das Verbrechen und eine andere die Strafe. Auch die davidischen Gesetze werden am Heiligtum aufgestellt gewesen sein: sie sind göttliches Recht. Aber der König wacht über ihre Handhabung: le dieu règne, le roi gouverne.

Ein gewisses Grundrecht beschäftigt sich mit dem Verkaufe von Landbesitz und Vollbürgern.

Das Kultusrecht ist wohl unmittelbar kanaanistischer Herkunft. Es gilt für alle Heiligtümer. Darum wird, wie überhaupt in der ganzen Gesetzgebung, ein bestimmter Gottesname vermieden. Mosaischer Einfluß zeigt sich wohl ausschließlich im Sabbatgebot, und zwar in der bedeutsamen Hervorhebung des siebenten Tages als eines Ruhetages. Indem das Priestertum als Amt bezeichnet wird, dessen Aufgabe die Darbringung der Gottesspeise ist, zeigt sich, wie hier ent-

---

[1]) Vgl. Winckler, Kritische Schriften II S. 73. „Begünstige nicht den Großen": Variante.

scheidend zugunsten der kanaanistischen Überlieferung vom reinen Mosaismus abgewichen wird.

Überwiegend aber ist der Einfluß mosaischer Lehre im Bürgerrechte, wenn diese Bezeichnung gestattet ist, zum Ausdruck gekommen. Aus jeder Zeile fast spricht der mosaische Dekalog. Auch darin, daß hier wieder, wie im Familienrechte, die Scheidung in göttliche Verbote und königliche Strafandrohungen auftritt, zeigt sich der Einfluß Moses. Wir können dieses Bürgerrecht als den ersten Versuch bezeichnen, mosaische Lehre zur Grundlage des Staatslebens zu machen[1].

Wir können also deutlich einen Kompromiß zwischen altkanaanäischer und mosaischer Überlieferung feststellen. In diesem Umstande ist der sichere Beweis für den ursprünglichen Ort dieser Gesetzgebung gegeben. Sie paßt nur zum davidischen Königtume. Wir stellen aber zugleich auch fest, daß, wie überall in der Welt, so auch hier die Verwirklichung des prophetisch von Mose verkündigten Ideals weit hinter der gewaltigen Größe des Gedankens zurückgeblieben ist.

Auf dem Grunde der Gesetzgebung Davids gewinnt man ein deutliches Bild von seinem Staate. Das Königtum steht an der Spitze des Volkes als Vollzieher der göttlichen Gesetze. Unter ihm stehen den einzelnen Teilen des Ganzen Älteste (zaḳen) vor; mit ihrer Hilfe beherrscht es das Volk (ʿam). Dieses wieder zerfällt in Priester (kohen) und Laien (zar). Für den Priester gilt ein besonderes Zeremonialgesetz und Eherecht; er genießt besonderes Ansehen durch sein Amt. Sein Einkommen ist ihm gesichert gegen Übergriffe der Laien. — Das Volk setzt sich aus den einzelnen Familien zusammen, die durch Vater (ʾab) und Mutter (ʾem) repräsentiert werden. Die einzelne Familie ist gegen die Störung des

---

[1]) So versteht man es, daß diese gesamte Gesetzgebung von den zuerst aus dem Exile zurückgekehrten Juden wieder zur Grundlage ihrer Stadtverfassung gemacht wurde. Natürlich genügte diese Rückkehr zum davidischen Anfange mit geringfügigen Konzessionen nicht mehr dem fortgeschrittenen Systeme der Hierarchie. Den Ansiedlern Šešbaṣars aber verdanken wir dieses kostbare Stück aus der Zeit Davids, dessen Erhaltung sie bitter haben büßen müssen. Zur Šešbaṣar-Frage vergleiche außerdem ihre politische Würdigung durch Winckler in Keilinschriften u. AT [3] S. 285 ff.

zwischen Mann und Weib bestehenden Verhältnisses durch einen Dritten geschützt. Die Familien wieder bilden durch Blutsverwandtschaft zusammengehaltene Gruppen. Der einzelne Mann hat seinen Rückhalt in den von Vater und Mutter, Vater- und Muttertochter, Vater- und Mutterschwester, Sohn und Tochter begründeten Familien. Eine Heirat, die die Tochter aus diesem festen Kreise führte, untersagte der Gesetzgeber. An der Spitze solcher Familiengruppe, die natürlich auf einem bestimmten Landschaftsgebiete zusammensaß, stand der Älteste. Die einzelnen Angehörigen des Volkes zerfallen in Besitzer (gadôl) und Besitzlose, Lohnarbeiter (ṡakîr). Die Angehörigen der einzelnen Familiengruppe untereinander sind Brüder ('aḫ), alle Vollbürger sind einander Genossen (reʿa, ʿamît, bənê ʿam).

Der davidische Staat befindet sich noch auf dem Standpunkte der Naturalwirtschaft. Längenmaß, Gewicht und Hohlmaß regeln den Handel. Die Arbeiterschutzgesetzgebung beruht auf dem Umstande, daß der Arbeiter seinen Lohn in Naturalien bezieht und daher auf seinen sofortigen Bezug zum unmittelbaren Genusse angewiesen ist.

Die Bestimmung der Joseftafel, daß niemand die Grenze seines Genossen verrücken dürfe, ist zu einer Feststellung der Grundrechte des einzelnen Angesessenen, zu einer besonderen Gesetztafel erweitert. Wohl galt dem einwandernden Hebräer Kanaan als das Land, wo Milch und Honig fließt. Aber sofort nach der Besitzergreifung beginnen sich die Besitzverhältnisse zu verschieben. Die Eroberer bleiben nicht immer die Besitzer, sondern der Wechsel der Dinge ergreift auch sie. Der Angesessene, der Vollbürger verarmt. Da schützt ihn zunächst sein Familienverband, die Familiengruppe, der er angehört (go'el). Sie hat die Vorkaufspflicht gegenüber dem Besitzstande ihrer Angehörigen. Der frühere Angesessene aber kann weiter in den Stand der Beisassen (tôšab) sinken. Beisassen sind wohl ursprünglich die Klienten eines Besitzers, die in ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis zu den Eroberern geratenen Voreinwohner und die vom Auslande her zugezogenen Fremdlinge, die Leute, „die bei einem Besitzer leben". Sie suchen, soweit sie nicht Verwalter eines Besitzers oder königliche Lehnsleute sind, als Lohnarbeiter

(ṡakîr) ihren Unterhalt. Der frühere Besitzer kann endlich seine Freiheit vollständig verlieren, und zwar an einen anderen Besitzer oder an einen Beisassen. Er wird aber nicht vollständiger Sklave (ʿebed), sondern gewissermaßen nur der Zeit, nicht dem Stande nach. Umgekehrt kann der Beisasse zum Besitze, wenn auch nicht zum Stande eines Besitzers, aufsteigen.

Hat sonach der davidische Staat für den Wechsel in den Besitzverhältnissen feste Begriffe, so scheint doch der einfachere Zustand des sichemitischen Stämmebundes noch heimlich durch das Gitterwerk einer bereits sozialen Fragen zustrebenden Zeit. Man schützt, obwohl man der Verschiebung des Eigentums gegenüber schon energische Schritte ergreifen muß, noch den Blinden (ʿiwwer), den durch körperliche Untüchtigkeit in Not befindlichen Volksgenossen. Wenn man dieser einfachsten sozialen Fürsorge gegenüber die Bestimmungen über den verarmenden Besitzer, über den Arbeitslohn und das Gerichtsverfahren betrachtet, so sieht man deutlich, wie das Kulturland zu den Gebrechen der Natur Gebrechen der Kultur hinzuzufügen begonnen hat. Die soziale Frage, der man im Staate Davids gegenübersteht, ist weitaus komplizierter als die Frage, mit der man sich im Stämmebunde zu Sichem beschäftigte. —

Hatte David die Kräfte des Hebräertums und Kanaanäertums zusammengefaßt, so war doch diese Einigung nur das Werk einer starken Hand, nicht das natürliche Ergebnis nach dem Zusammenfluß begieriger Strömungen. Ihn hatte sein Stamm zum Siege geführt. Es hat sich in der semitischen Volksseele nicht so wie in der germanischen Welt das Treueverhältnis zwischen Führer und Stamm ausbilden können. Wenn man auch von einer natürlichen Anlage völlig absieht, so haben die Germanen entweder unter harter gemeinschaftlicher Arbeit sich eine Heimat aus der Wildnis schaffen müssen, oder lange Wanderungen zum entfernten Ziele haben Herzog und Mannen miteinander verschmolzen. Dagegen traten die Semiten unmittelbar aus der Steppe in bereits kultiviertes Land über, sie setzten sich nach gelungenem Ansturme an den gedeckten Tisch. Sie hatten keine Zeit, die verwandtschaftlichen Gefühle, die sie mit dem erobernden

Führer verbunden hatten, umzuwandeln in ein festes Treueverhältnis: der glückliche Herzog, ihr Bruder und Blutsverwandter, trat ihnen nur zu bald in fremdartiger Pracht, mit göttlich-unnahbarer Hoheit entgegen; während sie sich noch mühsam in die neue Lage zu schicken begannen, genoß er bereits alle ihre Vorteile und Vorrechte. Daher mußte sich David früh auf ein von Sieg und Eroberungen lebendes Söldnerheer, er konnte sich bald nicht mehr auf das Volksaufgebot seines Stammes verlassen.

David hatte den Stämmebund von Sichem in sein Königtum aufgenommen.* Sein Gesetz erzählt es uns mit beredten Worten. Es war eine Frage der Zeit, ob sich die freiheitgewohnten Leute Nordkanaans in eine straffere Ordnung der Dinge fügen würden. Sie vertrugen keine Licht und Luft nehmende Herrschaft.

David hatte ferner eine neue, zu den einheimischen Lehren gegensätzliche Verkündigung stark berücksichtigt. Die bisherige Geschichte aber hatte gezeigt, daß man von ihr nichts wissen mochte. Sie war zu umstürzend für uralte Gewohnheiten und Bräuche, für eingewurzelte Sitten und Anschauungen. Sie vertrug sich selbst nicht mit dem Königtume, das sie vertrat. Der König in Jerusalem nahm sein Recht nicht von dem Gotte Moses, der die Welt erschaffen hatte. Wenn er auch die Grenzen des Wohnsitzes der Hebräer angeordnet hatte, wie die Staatsurkunde es lehrte, der gemeine Mann wußte, daß die Gottheit vom Ostjordanlande das Königtum benannte. Und der einheimischen Priesterschaft, die sich bei diesem Glauben bisher gut gestanden hatte, lag mehr daran, daß die Verhältnisse so blieben, als daß sie sich änderten. Ihr war ihr tägliches Auskommen lieber als die geisterfüllte Botschaft vom Berge in der Steppe. Und ein mosaisch-levitisches Priestertum, das vom Königtum gezwungen wurde, sich mit der mächtigen, Herrscherstab und Krone vergebenden Hierarchie des Landes zu vergleichen, besaß lange nicht mehr die ursprüngliche Kraft ungebrochener Überzeugung. Anstatt Prophetendienste zu leisten, mußte es diplomatische Winkelzüge und Schliche erlernen, um seine Stellung zu wahren.

David hatte neue Einwanderer an die gedeckte Tafel des Kulturlandes geführt. Sie glaubten hier Gäste des Glücks zu sein. Aber da sahen sie, daß die Geister, die im gelobten Lande umgingen, stärker waren als die Waffen, die beim Erzwingen des Eingangs stumpf und schartig geworden waren. Das Erobern und Beutemachen hörte auf, harte Arbeit wurde gefordert. Da konnte sich mancher nicht halten, der sich vordem als Sieger geträumt hatte. Die Unzufriedenheit begann. Die unterdrückten Kanaanäer verstanden sich besser auf die Arbeit und das Handwerk, ihre Hand erreichte etwas, während die Eroberer zurückkamen. Die unterdrückten Kanaanäer fingen an, das Königtum zu bevormunden, während die Sieger ihren Herzog verloren.

So hielt das Königtum Ješurun in Jerusalem immer mehr bloß noch den deckenden Namen über die klaffenden Risse und Sprünge der Einheit. Die Geschichte erzählt, wie es noch zu Davids Zeiten im Ostjordanland Schutz suchte und Hilfe fand gegen den unzufriedenen eigenen Stamm, der sich in Hebron des einstmals vielgeliebten Herzogs Sohn zum König und Bringer einer besseren Zeit erkoren hatte.

Der Aufstand mißglückte. Zwei Parteien umwarben den alternden König. An der Spitze der einen stand Joab, der Führer des stehenden Heeres, und Abjatar, der mosaisch-levitische Priester: ihr Thronerbe war Adonja. Beim Schlangenstein[1], wo wir uns das Jahweheiligtum zu denken haben, sollte seine Erhebung zum Könige stattfinden. Es sollte der Versuch gemacht werden, mit Hilfe der mosaischen Überlieferungen in der modifizierten Gestalt, wie man sie eben durch die Beteiligung an politischen Umtrieben allmählich in Anlehnung an den Kanaanismus geschaffen hatte, das dortige Königtum

[1]) Man wird hier an nəḫuštan 2 Kg 18 4 erinnert. Wie es Moses bildlosem Monotheismus ergangen ist, so ist auch später das Los des Christentums gewesen. Die Religion vom Berge Sinai, die kein Bildnis und Gleichnis von dem lebendigen Gotte kannte, erhielt in Anlehnung an die sie umgebenden Religionen ihr Symbol und weiter ihr Gottesbild, besonders in der Zeit, da sie in politische Wirren hineingezogen worden war. Möglicherweise haben wir in Nu 21 4 ff. ein mosaisches Wort, das Joh 3 15 richtig messianisch verwendet ist, in der späteren Zurechtmachung vor uns, die das jerusalemische Schlangenbild und seine kultische Verwendung legitimieren sollte.

zu benennen. Dieser Versuch mißlang. Giḫon, das altkanaanäische Heiligtum, triumphierte mit seinen Rechten. Salomo-Jedidja siegte mit Hilfe Ṣadoḳs, der sich der Mitwirkung der Gentilgenossen seines Thronerben, der Kretî und Pletî, versichert hatte, mit Hilfe der Priesterschaft am altkanaanäischen Heiligtum.

Der Sieg des Kanaanismus mochte Kanaan nicht unmittelbar berühren. Aber er hatte die Schwäche des davidischen Königtums enthüllt. Auf einem nur durch Davids machtvolle Persönlichkeit zustande gekommenen Vergleiche beruhte sein ganzes Werk. Ein Baustein aus diesem Fundamente war jetzt entfernt worden: der neue König sagte sich offen von der mosaischen Überlieferung los, indem er den Priester Abjatar aus Jerusalem verbannte. Aber zugleich war damit dieser Lehre der beste Dienst geleistet worden. Die Hofluft war nicht das richtige Element, in dem das gedeihen konnte, was einst auf freier Bergeshöhe der begeistete Prophet empfangen hatte. Hatte Salomo seine Feindschaft gegen den Mosaismus, der seinem Vater hatte aufsteigen helfen, offen erklärt, so besaß er jetzt draußen Gegner, die wider ihn zeugten. Es ist durchaus historisch treue Tradition, wenn erzählt wird, daß Jerobeam von dieser Seite her Winke und Ermunterung für die Zukunft erhalten habe. Aus dem verworfenen Grundstein des davidischen Thrones war ein Geschoß geworden, das sich gegen sein gelockertes Fundament richtete.

Die gegenwärtige Darstellung der Regierung Salomos spricht nicht so, daß man als deren Folge die Auflösung des davidischen Reiches erwarten könnte: die Nachricht der Reichsteilung überrascht uns. Aber sie hat mit diesem Tone ihrer Sprache nicht so unrecht. Was Salomo tat, war in der Tat eine Konsolidierung des Kanaanismus[1]. Er baute ihm den Reichstempel. Unter David, wo gezwungener Waffenstillstand zwischen der mosaischen und der einheimischen Überlieferung herrschte, hatte in der Tat das Heiligtum des ostjordanischen Königtums noch nicht einen solchen festen Platz gefunden. Die Nachricht mithin, daß

[1]) Über ihn kann Näheres erst in B III und C III festgestellt werden.

David noch nicht zur Erbauung eines Tempels auf seiner Burg gekommen war, ist richtig, wenn auch von einem späteren Gesichtspunkte aus geschrieben. Wie hätte er auch Mosaismus und Kanaanismus unter ein Dach bringen können! Schlangenstein und Giȟon bezeichnen das von David Erreichte.

Selbstverständlich kann bei der Einweihung des salomonischen Tempels nicht der Jahwename gesprochen worden sein. Darum hat der hebräische Text die erste Zeile des Weihspruches gestrichen. Eine spätere Zeit erst hat der sprechenden Gottheit den Namen Jahwe gegeben. Der Gottesname, der genannt war, war Šemeš. Dazu vergleiche man 2 Kg 23 11. Der Weihspruch hat gelautet:

> Šemeš regiert[1] im Himmel, er sprach: Ich wohne im Dunkel,
> Baue mir einen Tempel, ein Wohnhaus für mich, wo ich immerdar weile.

Im Tempel des Sonnengottes fand die sichemitische Gottheit (Tammuz) und die ostjordanische ihr Heim: es war ein „Haus der Nacht". Šemeš ist als Nebo-Nergal gedacht, wie es dem Westlande mit seinem Jahresanfange im Herbste zukam[2].

Der Erbauer des Reichstempels hat als König des Landes die Folgerung aus seinem Werke zu ziehen versucht: er teilte sein Gebiet in Verwaltungsbezirke mit der Verpflichtung zu wirtschaftlichen Leistungen für Königtum und Reichstempel. Hatte David den natürlichen Stamm- und Familienverband geschont, ja, sogar auf ihm den Staat aufzubauen gesucht, das fortgeschrittenere Regiment seines Sohnes zog die lockeren Fäden der Einigung straffer, wenn es auch noch die Geburtsaristokratie dabei berücksichtigt haben mag[3]. Der Halt, den

---

[1]) Vgl. zu dieser Bedeutung von הכין „regieren" 1 Sa 23 22: „achtgeben", 2 Chr 29 36: „sorgen".

[2]) Von hier aus wird es auch klar, daß in dem auf S. 59 behandelten Sichemspruche (1 Kg 12 16) nicht David, sondern Dôd gemeint ist. Die Sichemiten protestieren nicht bloß gegen die Oberhoheit des Jišaisohnes, sondern auch gegen den Anspruch der jerusalemischen Gottheit Dôd und ihres Tempels, den Salomo gebaut hatte, das Herrschaftsrecht über sie zu verleihen.

[3]) Jerobeam, der doch bestimmt im Stamme Ephraim ein Mann von Ansehen war, der später bei der Empörung wie selbstverständlich

der einzelne in seinem Geschlechte hatte, mußte darunter leiden, wie auch die Steuerschraube auf diese Weise kräftiger angezogen werden konnte. Diese Regierungsmaßregel Salomos vergrößerte die soziale Not und damit auch die Unzufriedenheit im Lande. Dazu kam noch seine kostspieligere Hofhaltung. Nordkanaan aber war vom sichemitischen Stämmebunde her eine so straffe Ordnung der Dinge, ein solches Walten, solche Ansprüche der Zentralgewalt nicht gewöhnt. Auch das Beisassentum wurde mehr als bisher gedrückt (1 Kg 9 15 ff., 11 28), vielleicht wurde es gar als unmittelbares königliches Eigentum in Anspruch genommen. Dann aber griff der König in alte Vorrechte der Vollbürger ein.

Wurden die Verhältnisse im Innern, die schon unter David eine gewisse Inangriffnahme der sozialen Frage verlangt hatten, unter Salomo immer schwieriger, so änderte sich auch langsam, aber in bedrohlicher Weise die Lage im Auslande. Ägypten begann sich wieder mehr um das so lange vernachlässigte Kanaan zu kümmern. Zwar konnte Salomo auf diplomatischem Wege eine gewisse Sanktionierung der von seinem Vater geschaffenen Zustände durch den Pharao erreichen. Man begnügte sich allerdings vorläufig damit, ihn durch eine Heirat mit einer Tochter aus dem Pharaonenpalaste und durch die Überlassung der Reichsstadt Gezer zu verpflichten. Aber es war doch dem Könige in Jerusalem deutlich gezeigt worden, daß er kein Großherr, sondern ein abhängiger Fürst war. Es war nur noch eine Frage der Zeit, ob nicht gegen ihn einschneidendere Maßregeln zu ergreifen waren.

Auch im Osten sah es anders aus als in Davids Tagen. Die aramäische Wanderung, der gegenüber er Kanaan aufgerafft hatte, die bereits in Ephraim und Manasse ihr erstes Angeld auf Palästina gezahlt hatte, begann sich langsam um Damaskus zu verdichten. Eine stete Bereitstellung gegen den Osten, ein größeres Heeresaufgebot, eine Vermehrung der Staatsausgaben war erforderlich. Jetzt zeigten sich die üblen Folgen der Vernichtung von Aram-Ṣoba, das ursprünglich den

---

König wird, ist ein Vogt Salomos. Ferner deuten darauf in 1 Kg 4 7 ff. die Angaben hin ‚ben N. N.', d. i. Angehöriger des Geschlechts N. N.

Damm gegen die drohende Aramäernot gebildet hatte. Um als Schutz gegen die Aramäer zu dienen, hatte man wohl in Ägypten das salomonische Königtum anerkannt und gestärkt.

Beeinflußten diese Dinge bereits die Verhältnisse im Innern, so brachte die Erstarkung der phönizischen Städte nicht bloß eine Demütigung des jerusalemischen Königtums mit sich, sondern sie wirkte auch direkt auf Kanaans Bewohnerschaft ein. Nämlich Hiram, der König von Tyrus, wurde, ob durch einen glücklichen Krieg oder durch einen weiteren Eingriff des Pharao in die palästinensischen Verhältnisse, das ist gleichgültig[1], der Oberherr Salomos. Ihm mußte er Gebiet abtreten und Tribut zahlen. Aber dieses Aufkommen der Küstenstädte des Mittelmeeres verschloß zugleich dem Teile der Bevölkerung Kanaans, der in der Heimat nicht fortzukommen vermochte, die Möglichkeit, auszuwandern. Der alte Orient besaß, um diesen modernen Austausch des Bevölkerungsüberschusses zu regeln, das Fremdlingsrecht. Der Auswanderer trat als ger, als Klient in das fremde Gebiet über. Von den phönizischen Städten aber führte der Weg unmittelbar in die Kolonien im Mittelmeer. So sind die ursprünglich bedeutenderen Stämme der Hebräer, die einmal volkreicher waren, als sie uns die Königszeit zeigt, allmählich zusammengeschmolzen. Einem erstarkten Königtum Tyrus aber war mit einer Einwanderung aus Kanaan nicht mehr gedient. Ihm

---

[1]) Das letztere ist wahrscheinlicher; denn es wird uns von keinem Kriege zwischen Hiram und Salomo erzählt. Es erscheint nach den gegenwärtigen Nachrichten ihr Verhältnis als das denkbar beste. Man wird diese Nachrichten in ihrer eigenartigen Form, will man sie nicht ganz verwerfen, sondern ihnen einen geschichtlichen Kern abgewinnen, sich dahin zu deuten haben, daß das wieder regsamere Pharaonentum sich so diplomatisch die Verhältnisse in Kanaan zurechtgelegt hat. Die Oberherrschaft Hirams über Salomo hatte gewiß nur den formalen Zweck, die Tributleistung des ägyptischen Besitzes in Asien zu vereinfachen. Der Handelsstaat Tyrus haftete dem Pharao für das pünktliche Eingehen der Gesamtzahlung; Tyrus hatte dann die weitere (private) Aufgabe, den Beitrag Salomos für sich einzuziehen. Übrigens siehe auch hierzu die Feststellung der Bedeutung Sidons in B III. Winckler hat zuerst das Verhältnis zwischen Hiram und Salomo klarzustellen unternommen (Geschichte Israels II S. 262 und Keilinschriften u. AT [3] S. 237 f.).

konnten schwierige wirtschaftliche Verhältnisse im konkurrierenden Nachbargebiete nur willkommen sein.

Die diplomatischen Eingriffe in die Verhältnisse Palästinas nahmen ein Ende, als ein tatkräftiger Herrscher den Pharaonenthron bestieg. Den Wechsel im Nillande versuchte, allein noch zu früh, der Ephraimit Jerobeam auszunutzen. Sein Aufstand, der an die benjaminitischen Traditionen Ephraims aus Sauls Tagen anknüpfte, mißlang. So konnte Salomo noch ruhig auf dem Throne seines Vaters die Augen schließen.

Überblicken wir die Regierung des Nachfolgers Davids, so erscheint sie äußerlich und nach den gegenwärtigen Nachrichten als Glanzzeit des Kanaanismus. Die jerusalemische Priesterschaft, die er über ein mosaisches Priestertum hatte triumphieren lassen, ist ihm den Dank der Feder nicht schuldig geblieben. Aber das so auf sich gestellte Kanaan war in sich selber morsch, es war eine alt gewordene Welt. Die Bevölkerung war unzufriedener denn je mit ihrer wirtschaftlichen Lage. Dazu kam die wachsende Macht des Auslands; rings war Salomos Reich von Feinden umgeben. Und der Mosaismus, der vielleicht die Schwierigkeiten im Innern zu lösen vermocht hätte, vermehrte die Gegnerschaft. Das davidische Königtum stand, als Salomo seine Augen schloß, unmittelbar vor dem Zusammenbruche.

II. Die Bildung einer einheitlichen Nation durch die Omriden.

Als Rehabeam, der Sohn Salomos, sich in Sichem die Herrschaft über Nordkanaan von der Gottheit bestätigen lassen wollte, richtete man an ihn die Forderung, Regierungsmaßregeln seines Vaters, die dem Volke eine Last geworden waren, zurückzunehmen. Hinter dieser Forderung, deren Erfüllung die Entwicklung der davidischen Gründung zu einem einheitlichen Staate, wie Salomo sie anzubahnen versucht hatte, wieder rückgängig gemacht hätte, stand Jerobeam und die

neue tatkräftige Politik Ägyptens. Auf Rehabeams Weigerung hin, das Gebäude, in dem er wohnen wollte, aus freien Stücken abzudecken, trat der ehemalige sichemitische Nordbund in den Aufstand. „Der Mann gehört seinem Hause!" war hier die althergebrachte Losung. Solcher Sinn mag sich den Anforderungen, die ein orientalisches Königtum an den einzelnen stellt, nicht fügen.

Rehabeam muß auf solche Vorgänge nicht vorbereitet gewesen sein. Mit einer Überraschung des Königs hatte gewiß auch Pharao Šešonk gerechnet: denn er war erst im fünften Jahre zur Stelle, um Jerobeam, seinem Schützling, zu helfen. Man hatte also anscheinend in Ägypten geplant, mit Hilfe diplomatischer Künste die asiatische Frage zu lösen.

Gleichzeitig muß die neue ägyptische Politik auch in Phönizien eingegriffen haben. Hier wurde Abdaštôret von den „vier Söhnen seiner Amme" ermordet. Also der König von Tyrus, der Salomos Oberherr gewesen war, konnte sich in die kanaanäischen Wirren nicht einmengen. So drohte gewiß Rehabeam, vielleicht mit Hilfe von Damaskus, gestützt auf sein Heer, der Empörung Herr zu werden, als wieder nach geraumer Zeit ein Pharao in Palästina erschien.

Das Programm, das sich der Ägypter zu verwirklichen vorgenommen hatte, ersieht man deutlich aus seinem Vorgehen. Ihm war ein durch ein Königtum zusammengefaßtes Kanaan unbequem. Er stellte daher den Sichembund wieder her, und zwar in der Form einer Vereinigung Nordkanaans und des Ostjordanlandes unter einem Könige. Dieses Gebilde sollte, wie in früheren Zeiten, die ägyptische Politik unterstützen. In Abzug kamen von diesem Staate die früher reichsunmittelbaren Städte, die inzwischen dem davidischen Königtume fronpflichtig geworden waren. Jerusalem selbst aber wurde das Stadtfürstentum, wie wir es aus der Amarnazeit her kennen.

So hatte der König gegen Kanaan ein Radikalverfahren durchgeführt. Es ist fraglich, wie lange er die von ihm geschaffene Ordnung der Dinge hat überwachen können. Jedenfalls zusammengestürzt ist das künstliche Gebäude der Pharaonengewalt unter Asa von Jerusalem.

Der Sichembund hatte durch Šešonk und Jerobeam keine Heilung erfahren. Der Mann, der seine Hand auf Sichem und Penuel legte, wollte König sein. Und auch die Hoffnungen, die die mosaisch-levitische Partei auf ihn setzte, wurden arg getäuscht. Jerobeam wollte kein Erneuerer ihrer Lehre sein. Er bot lieber dem Tempel Salomos Schach, indem er Betel und Dan zu Landesheiligtümern altkanaanäischer Überlieferung machte. Er konstruierte für seinen Staat den Ausdruck „von Betel bis Dan", wie ihn David ähnlich für sein Großjuda in der Wendung von Beerseba bis Baal-Tamar (Silo) und für sein ganz Kanaan umfassendes Königtum in der Formel von Beerseba bis Dan geschaffen hatte (S. 17).

Wie sich die Verhältnisse in Juda nach dem Eingreifen Šešonks gestalteten, läßt sich nach unserer gegenwärtigen Überlieferung schwer erkennen. Jedenfalls war es für Jerusalem ein gewaltiger Sturz, vom Mittelpunkte Kanaans zu einem Stadtfürstentum erniedrigt zu werden. Dazu hatte man die Bundeslade, das ostjordanische Heiligtum des Königtums, selbstverständlich zurückgeben müssen[1]. Betonte nun Jerobeam in seinem Reiche den Kanaanismus, hatte er damit ausdrücklich der mosaischen Partei, die ihm seine Laufbahn vorgezeichnet hatte, abgesagt, so lag es nahe, daß in Jerusalem der Jahwismus, wie einst unter David, eine politische Rolle spielen konnte.

Von Asa wird denn auch ein gewisses Vorgehen nach dieser Richtung hin erzählt. Er soll gegen seine Mutter, die der Ašerâ ein Bild angefertigt hatte, eingeschritten sein (1 Kg 15 13). Die Chronik berichtet dazu noch von einer Erneuerung des Jahwealtars (2 Chr 15 8). Diese Wiederaufnahme der mosaischen Überlieferung, die ja doch in Juda ihre Heimat hatte, ist bei dem Gegensatze gegen das Nordreich durchaus glaubwürdig.

Asa ist es wohl auch gelungen, einen abermaligen Versuch Ägyptens, sich in die kanaanäischen Verhältnisse mit bewaffneter Hand zu mischen, abzuweisen. Die Chronik erzählt von seinem Siege über den Kušiten Zeraḫ. Der König von Jerusalem, das wird wohl der historische Kern dieses

---

[1]) Das Nordreich ist das Königtum Israel!

Berichtes sein, hat eine ägyptische Schar, die gegen ihn einschreiten sollte, weil er irgendwie eigenmächtig vorgegangen war, vernichtet.

In der Tat war für Osorkon, den Nachfolger Šešonks, den man mit Recht in dem Kušiten Zeraḫ sieht, Grund genug für ein Einschreiten in Kanaan vorhanden. Baʿša aus dem Stamme Issachar hatte den Sohn Jerobeams gestürzt. Man wird mit der Annahme kaum fehlgehen, daß hier wieder eine Empörung des freiheitliebenden Nordbundes gegen das verhaßte Königtum vorliegt. Nadab, der Nachfolger Jerobeams, wird sich über die sichemitischen Traditionen hinweggesetzt und so den Halt verloren haben. Der neue König wählte nicht Sichem, sondern Tirṣâ zur Hauptstadt: er zog wie Saul und David einen neutralen Ort vor. Diese Umwälzungen hat man denn in Kanaan allgemein benutzt, die Tributzahlungen an Ägypten einzustellen.

Hatte der Erfolg Asas über die ägyptische Exekutionstruppe klar gezeigt, daß der Pharao sein Recht in Kanaan verloren hatte, so mußte jetzt die Frage entschieden werden, was aus dem Lande selbst werden sollte. Bis dahin mögen, solange noch die ägyptische Herrschaft bestand, kleine Reibereien zwischen Juda und Israel stattgefunden haben, die zu gegenseitigen Anklagen im Stile der Amarnabriefe führten: „es war allezeit Krieg" zwischen den Königen von Israel und Juda, wie uns berichtet wird. Man kämpfte und prozessierte beim Hofe des Großherrn um die endgültige Grenze. Jetzt aber, nach dem Zusammenbruche der ägyptischen Macht, handelte es sich um die ernstere Frage, wer in Kanaan die Vormacht abgeben sollte.

Hier hat wieder Asa den entscheidenden Schritt getan. Er unterwarf sich freiwillig dem Könige von Damaskus. Der Aramäer, dem zunächst mehr an einem eigenen Wege nach den Häfen des Mittelmeers als an einem zweifelhaften Vasallenverhältnis Israels zu ihm lag, bemächtigte sich der gewünschten Gebiete Nordkanaans. So wurde Baʿša gezwungen, gegen die Aramäernot ein stehendes Heer zu halten. Damit aber war in Kanaan ein neuer, in den Wirren ausschlaggebender Faktor geschaffen. Ihm verdankte Omri, der

Feldhauptmann, seine Erhebung zum Könige. Dieses Herrschertum des Heeres setzte sich in Samaria fest.

Mit Omri beginnt ein neues Zeitalter für Kanaan. Das hat auch die assyrische Diplomatie erkannt. Sie nennt Israel mât Ḫumrî. David hatte eine Zusammenfassung des Kanaanäertums und Hebräertums auf dem natürlichen Boden des Stammlebens versucht: Landschaftskreise, im Besitze durch Blutsverwandtschaft zusammengehaltener Familien, vertreten durch Älteste, bauten seinen Staat auf. Besondere Grundrechte schützten diese Landschaftskreise vor dem Eindringen fremder Familien. Davids Einigungsversuch setzte von Süden her den Hebel an. Omri dagegen unternahm vom Norden her eine Zusammenfassung Kanaans. Das Mittel, das er zur Ausführung seiner Absicht verwandte, war natürlich das Heer, das ihn auf den Schild gehoben hatte. An die Stelle der eingeborenen Landaristokratie trat damit der Heeradel. Die Familienkreise zerfielen. Der einzelne hatte nicht mehr an seiner Verwandtschaft einen festen Halt. Nicht mehr die Ältesten repräsentierten das Volk, sondern die Armee hielt den Herrscher über seinen Untertanen.

Die politische Lage in der Umwelt Kanaans war dem Vorgehen Omris nicht so günstig wie dem Unternehmen Davids. Er hatte mit dem starken Aramäerstaate im Nordosten und den Phöniziern im Nordwesten zu rechnen. Das Heer, dem er sein Königtum verdankte, war gegen Damaskus ausgehoben: so wählte er denn dieses Königreich zum Gegner und suchte Anschluß an Ithobaal. Das bedeutete freilich ein Vasallentum, das dem Lande den Baalkultus brachte; aber es kann kein kostspieliges Verhältnis gewesen sein. Denn dem Handelsstaate der Sidonier war der kräftige Schutz der Militärmacht Omris gegen das Aramäerreich nötiger als eine große Tributabgabe. Ahabs Heirat mit Izebel, der Tochter Ithobaals, sollte das Verhältnis, das zwischen den beiden Staaten bestand, dauernd gestalten.

Diesem geschlossenen Auftreten Phöniziens und Israels gegenüber mußte sich auch Juda fügen. Ahab hat nach dieser Richtung hin das Werk seines Vaters zu vollenden gesucht, indem er eine Tochter nach Jerusalem verheiratete. So war in Kanaan eine starke Verteidigungsstellung gegen

Damaskus geschaffen, ja, Omri konnte sogar daran denken, Moab zu erobern.

Einen ähnlich glänzenden Aufstieg hatte auch Davids Reich genommen. Aber es war der inneren Zersetzung erlegen. Ebenso ist es auch dem Werke Omris ergangen.

Zunächst das Werkzeug, das Omris Königtum geschaffen hatte, war ein zweischneidiges Instrument. Das Heer war wohl in der Zeit, wo eine glückliche Hand es führte, ein tüchtiger Schutz für den Herrscher. Aber Mißerfolge, die die Krieger um ihre Beute brachten, konnten die Stimmung schnell umschlagen lassen. Auch mußte sich der König auf seine Offiziere verlassen, und leicht konnte in ihren Reihen das Beispiel des glücklichen Omri Nachahmer finden.

Dem Auftreten Omris geht eine Zeit ununterbrochener Aufstände und Umwälzungen voraus. Ist dies schon ein deutliches Zeichen der Gährung und Unzufriedenheit, die im Innern herrschte, so verdeckt die Militärherrschaft, die den Volkserhebungen gegen Rehabeam, Nadab und gegen Omri selbst unter Tibnis Führung gefolgt war, soziale Mißstände. Ein Soldatenregiment stellt sich immer da ein, wo man keine andere Lösung für brennende Fragen des Volkslebens weiß als Gewalt und Schwert.

So wird denn in der Omridenzeit plötzlich unsere Überlieferung gesprächig. Zwar fehlt ihr der Ausdruck, um klipp und klar von der gewaltigen Erregung der Geister in jenen Tagen zu erzählen; aber gleichwohl läßt sich auch der für das moderne Empfinden unbeholfenen Rede manches unserer eine andere Sprache sprechenden Zeit verständliche Wort abgewinnen.

Wir besitzen nicht mehr, wie für den Staat Davids, die Staatsurkunde und Staatsverfassung der Omriden[1]. Zunächst ist es klar, daß eine Teilnahme des mosaischen Jahwismus an der Regierung ausgeschlossen war. Der von mosaischen Traditionen noch wenig berührte Norden unternahm ja das

[1]) Damit der Einwand, wie er einer tatsächlichen Verhältnissen des Staatslebens entfremdeten Wissenschaft naheliegt, nämlich, daß uns von einer Staatsverfassung der Omriden nichts erzählt wird, daß sie folglich auch nicht existiert habe, daß ein solcher Einwand nichts gilt, dafür hat glücklicherweise Micha gesorgt (6 16).

Einigungswerk. Es wirtschaftete, soweit es die Priesterschaft als Pflegerin der Landesüberlieferung in Anspruch nahm, mit dem Kanaanismus. Und war auch unter Asa in Jerusalem der Jahwismus wieder mehr zur Geltung gekommen, das neue Zeitalter drängte ihn naturgemäß zurück.

Von Josaphat erzählt die Chronik eine Neuordnung der Rechtspflege. Natürlich haben die Beauftragten des judäischen Königs nicht das Buch mit dem Gesetze Jahwes bei sich gehabt (2 Chr 17 9). Aber richtig ist, daß er Richter im Lande bestellte. Die Militärherrschaft Omris in Kanaan nahm den Familienverbänden, den Ältesten Davids, sie nahm dem Volke die Rechtsprechung aus der Hand und übertrug sie besonderen königlichen Beamten. Orientalisches Beamtentum folgte den Soldaten auf dem Fuße. Und wenn es in der Sprache des Chronikschreibers heißt: „Jahwe ist mit euch beim Rechtsprechen. Als Schriftkundige stehen euch die Leviten zur Verfügung“ (2 Chr 19 6 ff.), so braucht man nur die Anschauung des Erzählers abzuziehen, um einen näheren Einblick in die Rechtsverhältnisse der Omridenzeit zu erhalten. Die Priester im Lande als die Besitzer der Bildung waren die Gehilfen der königlichen Richter; sie hatten im königlichen Gerichte Sitz und Stimme als sachkundige Berater. Die Hierarchie hat später über Omris Haus den Stab gebrochen; sie hat vergessen, welche Hilfe es ihr bei ihrem Aufstiege geleistet hat.

War die Rechtsprechung königlichen Beamten anvertraut, so war es für den gemeinen Mann kostspielig und umständlich geworden, sein Recht zu suchen. Der gelehrte priesterliche Beirat erschwerte ihm das Verständnis. Er schuf schließlich eine Geheimwissenschaft von der Interpretation des Gesetzesbuchstabens, die nur der Priesterschaft zugänglich war und so auch in den einfacheren Verhältnissen Kanaans in ihren Händen ein Mittel wurde, ihr Ziel, die Hierarchie, zu erreichen [1].

War bereits Davids Gründung an den sozialen Mißständen des gealterten Volkstums wie an einem inneren Leiden zu-

[1]) Vgl. den Ausgang der Omridenzeit in A III.

grunde gegangen, so schaut es uns aus Omris Staate mit noch greisenhafteren Zügen an. Überall im Lande sitzen des Königs Beamte, richten das Volk und fordern von ihm die Abgaben ein, die der Soldatenkönig braucht. Und doch hatte es in der unruhigen Zeit, die von der Reichsteilung an gewährt hatte, Blut und Geld ununterbrochen opfern müssen.

Da erstand dem gequälten Volke ein gewaltiger Bundesgenosse. Hatte das Priestertum mit der Königsgewalt seinen Bund geschlossen, so kämpften die Propheten für den gemeinen Mann. Salomo hatte Mose ausgewiesen, die Mosesleute standen wieder unter freiem Himmel, auf offenem Felde. Da fand die Religion vom Berge Sinai wie in der Vorzeit einen Notstand ohnegleichen; sie fand offene Herzen und willige Zuhörer. So konnte sie denn wieder ihre Geisteswunder wirken. Waren die beiden steinernen Tafeln mit den Gottesgeboten dem Volke unverständlich gewesen, so hatte es daran gelegen, weil man keine rechte Unterlage, keine packenden Beispiele hatte, sie zu erklären und zu veranschaulichen. Jetzt traf man überall auf Leute, die aus eigener, am eigenen Leibe gemachter Erfahrung wußten, wie weh es tut, wenn der Nächste gewalttätig ist, die Ehe bricht, stiehlt, verleumdet und seine Augen wirft auf fremdes Gut. Und die Herzen fühlten es, daß da dem Lande mehr fehlte, als bloß ein gerechter Königsarm: sie ahnten, daß die Männer die Wahrheit sprachen, die die Schuld an der traurigen Gegenwart in der geschwundenen Furcht vor Jahwes gerechtem Gericht suchten.

Was jene Männer gesprochen haben, hat uns die Geschichte nicht aufbewahrt. Aber sie erzählt uns doch, daß sie von Zeit zu Zeit selbst am Königshofe sagten, was sie sonst täglich dem Volke verkündigten. Sie waren Freunde der Witwen, die der Gläubiger bedrängte; wo sie waren, ging das Mehl im Topfe nicht zu Ende, und der Ölkrug wurde nicht leer. Sie speisten mit zwanzig Gerstenbroten hundert Mann, und es blieb noch übrig. Wenn reiche Leute sie nötigten und pflegten, dann brachten sie Kindersegen ins Haus, weckten Tote auf und gaben guten Rat. Und wo ein Unrecht geschah, eine Tat, die den alten Volksrechten zuwiderlief, da waren sie

grimme Zeugen und wußten zu drohen; und es war einer mit ihnen, der ihre Drohungen wahr machte.

So schildert man uns, nach der landläufigen wissenschaftlichen Meinung unserer Zeit stammelnd und unbeholfen, vergrößernd und vergröbernd, die Bewegung, die in der Omridenzeit durch Kanaan ging. Wir wüßten uns diese seltsamen Berichte nicht zu deuten, redeten die Nachfolger jener ersten Propheten nicht noch selbst zu uns. Es sind nicht ungefüge, rohe, plumpe, ungebildete Männer gewesen, die die Omriden bekämpften. Ihr Wirken, nicht bloß der zubereitete Boden, auf den ihr Wort fiel, schuf ihnen einen Anhang im Lande, mit dem die Politik am Königshofe rechnen mußte. Und unleugbar haben sie auch Schule gemacht; denn die Erzählungen über sie, so seltsam sie uns auch erscheinen mögen, sind mit allem Fleiß und aller Kunst der Wissenschaft der damaligen Zeit geschrieben.

Wie es in kleinen Völkerschaften zuzugehen pflegt, sobald sich in ihnen Parteien zu bilden beginnen, man fühlt wohl gemeinsame Nöte, äußert gemeinsame Wünsche, aber entscheidend für die Parteiunternehmungen ist das mächtigere Ausland: so war es auch in Kanaan. So eigenartig auch die sozialen Bestrebungen eines Elia und Elisa und seiner Anhänger waren, sie traten in ihrer Heimat als damascenische Parteigänger[1] auf (1 Kg 19 15, 2 Kg 8 7 ff.).

Im Vordergrunde der prophetischen Wirksamkeit steht der Eifer für Jahwe, für den Gott Moses. In großartiger Weise zeigt uns die Überlieferung, wie Elia an die Religion vom Gottesberge angeknüpft hat. Aber zugleich enthüllt sie uns doch deutlich, daß die Bewegung, die von den Propheten in Kanaan angeregt wurde, keine rein religiöse war. Die klare, unbedingte Scheidung zwischen Religion und Politik: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, hat erst Jesus vollzogen. Die Vermengung religiöser und politischer Bestrebungen ist alttestamentlich und menschlich; ja, man kann sagen, sie ersetzt dem semitischen Geiste den fehlenden Treuesinn. Hier liegt auch eine

---

[1]) Schon von Winckler erkannt: Keilinschriften u. AT [3] S. 256.

Schranke, die den prophetischen Mosaismus vom Christentume trennt.

Wenn Elia aus Tisbe in Gilʿad gegen das Soldatenregiment der Omriden auftrat, so ist er zugleich der Wortführer des Ostjordanlandes. Der Schwerpunkt kanaanäischen Lebens hatte sich allmählich nach dem Westen verlegt; der Osten, die Heimat der Rechte des Königtums, war immer mehr zurückgedrängt worden. Er stand unmittelbar vor der völligen Entrechtung. Das Auftreten des Gilʿaditers ist der letzte, entschlossene, aber vergebliche Protest gegen die langsam sich anbahnende Entwicklung, die schließlich zu einer völligen Preisgabe des Ostjordanlandes durch das Völkerelement der kanaanäischen Gruppe an die vordringenden Aramäer führte. Und wenn Elisa dem im Wetter gen Himmel fahrenden Elia nachruft: „Israels Wagen und Reiter", so spielt diese Erzählung auf das himmlische Heerlager bei Maḫanaim jenseits des Jordans an, das einst Jakob geschaut hatte, und sie will es verdeutlichen, was der heimgeholte Prophet für die Geltendmachung der Rechte des Ostjordanlandes bedeutet hatte.

Elisa dagegen als Bürger von Abel-Mehola vertritt den sichemitischen Bundesgedanken gegen das Soldatenkönigtum der Omriden. Er erscheint zwar nur als Vollstrecker des Gottesurteils gegen Ahabs Haus wegen der Ermordung Nabots. Aber wie die Himmelfahrt die Legitimation Elias als des ostjordanischen Politikers ist, so muß ursprünglich die Nabotgeschichte die Wirksamkeit Elisas gekennzeichnet haben. Altsichemitisches Bundesgesetz war: „Verflucht, wer die Grenze seines Genossen verrückt; verflucht, wer seinen Genossen heimlich erschlägt; verflucht, wer Sold nimmt, eine Person zu erschlagen." Die Nabotgeschichte zeigt uns an einem konkreten Fall, wie die Herrschaft der Omriden uraltes Herkommen verletzte. Und die Volksbewegung, die sich zum Anwalt der vergewaltigten Landesrechte machte, nahm eben die Kraft ihrer Polemik gegen die bestehenden Zustände von den Traditionen der Vergangenheit her.

Halten wir Rückschau auf das Werk Omris und seiner Nachfolger, so ist ihr Staat die zweite bedeutsame

Zusammenfassung des von der aramäischen Wanderung bedrohten Kanaanäertums und Hebräertums. Ist Davids Unternehmen der Versuch, Kanaanäertum und Hebräertum mit Hilfe der mosaischen Traditionen zu einem Volkstum zusammenzuschweißen, so haben die Omriden, gegen den Mosaismus stehend, dieses Ziel erreicht. Ihre eiserne Faust hat ein Volkstum, das Hebräertum, geschaffen. In jener Zeit ist das Beisassentum der Unterworfenen verschwunden. Es gibt von da an nicht mehr drei Stände: Angesessene, Beisassen und Sklaven, sondern nur noch zwei: Freie und Sklaven. Die soziale Frage der Folgezeit sucht nur nach einer Antwort, durch die der Freie vor Ausbeutung durch den Reichen und vor dem drohenden Sklaventume behütet werden kann. — Der Form der Bedrohung des omridischen Unternehmens entsprach die Form der Abwehr. Es war eine bedeutende Anspannung aller Kräfte zu leisten. Und daß diese Leistung unter den schwierigsten Verhältnissen zustande kam, ist ein rühmliches Zeugnis für die Fähigkeit der Männer, die in Kanaan Könige waren. Aber sie haben den Niedergang des von ihnen geschaffenen Hebräertums nicht aufzuhalten vermocht. Die Aramäer verfügten über frische, ungebrochene Volkskräfte, und der Boden Kanaans war sozial zerklüftet. Ihre Angriffe mußten schließlich Erfolg haben. Gegen die Blut und Gut fordernde Abwehr dieser Angriffe durch das Militärregiment der Omriden erhob sich drohend die an die Vergangenheit und an die mosaischen Überlieferungen anknüpfende Verzweiflung des eigenen Volkes.

III. Der Ausgang der Versuche einer Einigung Kanaans.

Die Omriden stützten sich auf Phönizien gegen Damaskus. Ihre Kämpfe gegen den mächtigen Aramäerstaat lassen sich nicht mehr festlegen.

Es schien, als sollten die damascenischen Aramäer den kanaanäischen Semiten in Kanaan den Garaus machen. Aber hinter Damaskus im Osten war inzwischen das Aramäertum noch kraftvoller im assyrischen Reiche zusammengefaßt worden. Ihm erst ist das Hebräertum endgültig erlegen.

Zunächst zertrümmerte Assyrien den Stab, auf den sich die Omriden stützten. Assurnasirpal III. empfing Tribut von Tyrus und Sidon. Der Staat der Sidonier, den Ithobaal beherrscht hatte, muß durch das Eingreifen des Assyrers in Stücke gegangen sein.

Ahab erscheint denn 854 in der Schlacht bei Karkar, in der der König von Damaskus den Angriff Salmanassars II. abschlug, als Vasall der Damascener. Es ist ihm also nicht gelungen, eine bewaffnete Neutralität bis zur Entscheidung aufrechtzuerhalten, wozu er nach der Zahl seiner Truppen wohl imstande gewesen wäre, hätte er in Phönizien Rückhalt gehabt. So waren die Kreise der Politik Omris durch das Auftreten der Assyrer gründlich gestört. Aber man kann beobachten, wie das von ihm eingestellte Pendel sofort wieder in die ursprüngliche Lage zurückzuschwingen versucht, sobald sich irgendwie eine Möglichkeit dazu bietet: Ahab ist im Kampfe gegen Damaskus gefallen, und Ahasja hat wieder dem Baal gedient, den Schutz von Tyrus gesucht (1 Kg 22 54).

Und doch wiesen die Zeichen der Zeit Kanaan nach einer anderen Richtung. Die Omriden hätten allein bei Assyrien Halt gefunden. Aber eine so einschneidende Änderung der Politik mag den Nachkommen des großen Omri nicht möglich gewesen sein; ihr Vorfahr hatte sie zu sehr festgelegt.

Ahasja und Joram scheinen sich um eine Aussöhnung mit der mosaischen Partei bemüht zu haben. Darauf weisen ihre Königsnamen hin, die mit Jahwe zusammengesetzt sind. Auch erzählt uns das Königsbuch von Beziehungen, die zu gewissen

Zeiten zwischen dem Königtum und den Parteiführern bestanden haben. Aber wie die Omriden nicht von Tyrus loszukommen vermochten, so war ihnen auch ein grundsätzliches Eingehen auf die sozialen Bestrebungen unmöglich.

So vollzog denn die prophetische Partei den Wechsel in der politischen Stellungnahme, die dem Hause Omris den Thron erhalten hätte: sie gab den Anschluß an Damaskus auf und wurde assyrisch. Im Zusammenhange stand damit der völlige Zusammenbruch der königlichen Politik der Anlehnung an Tyrus, der unter Joram erfolgt ist. Obwohl er sich krampfhaft gegen die Unterwerfung unter Damaskus sträubte, so konnte er es doch nicht mit Assyrien halten, eben weil seine Gegner im eigenen Lande mit ihm Hand in Hand gingen.

Das Ende der Omriden war somit gekommen. Jehu tat es ihrem Stammvater nach; er benutzte die Hilfe des Heeres, um den Thron zu erlangen. Ihm hatte die prophetische Partei den Weg gewiesen und bei seinem Unternehmen Hilfe geleistet. Darum konnte er auch den Anschluß Kanaans an Assyrien vollziehen; er zahlte 842 an Salmanassar II. Tribut.

Allein ein Soldatenkönigtum konnte kein soziales Herrschertum sein. Die Geister, die Jehu gerufen und gefördert hatten, wurden von ihm arg getäuscht. Der Herr auf dem Throne hatte gewechselt; aber für den gemeinen Mann bedeutete dieser Wechsel keinen Umschwung. Die Regierungsweise im Innern war von Omri bereits auf das Heerkönigtum zugeschnitten und festgelegt. Und blieb dieses Prinzip bestehen, so konnte auch keine Änderung der Staatsverfassung eintreten.

Jehu wollte ein zweiter Omri, aber mit einer Anlehnung an Assyrien anstatt an Tyrus sein. Doch seine Rechnung ging nicht so glatt auf wie die seines Vorbildes. Phönizien war zu Omris Zeiten ein wirklicher Rückhalt gewesen: so war für den König von Israel eine starke Verteidigungsstellung gewonnen. Dagegen war Jehu von seinem Oberherrn durch den Gegner in Damaskus selbst abgeschnitten. Zudem hatte der Damascener eine Verteidigungsstellung gegen Mesopotamien in der nächsten Zeit gar nicht nötig, da der assyri-

sche König nicht an einen Zug nach dem Westen denken konnte. Jehu war gezwungen, ihm Auge in Auge gegenüberzutreten.

So brach denn die Einigung Kanaans, die Omri hergestellt hatte, jäh zusammen. Jehu, dem von Assyrien anerkannten Erben des von Omri besessenen Königreiches, bot eine Frau mit Erfolg Trotz. Athalja riß in Jerusalem das Regiment an sich. Was den Königen aus ihrem Hause unmöglich gewesen war, sie vollzog den Anschluß an Damaskus. Damit war auch in Juda die soziale Partei erfolglos. Sie erntete keine Frucht von ihren revolutionären Umtrieben. Ein doppeltes Gewaltherrschertum war aus der Saat, die sie gesäet hatte, hervorgewachsen.

Während Jehu vergeblich nach assyrischer Hilfe gegen die blutigen Angriffe Hazaels von Damaskus ausschaute, während die kinderlose Witwe in Juda ihr Gewaltregiment behauptete, vollzog sich am Tempel in Jerusalem in der Stille ein langsamer Umschwung. Die Priesterschaft sah, daß sie von dem Königtume nichts zu erwarten hatte. Sie hatte beobachtet, über welche Kräfte die volkstümliche Bewegung verfügte. Sie beschloß daher, die jahwistische Partei zum eigenen Vorteil zu benutzen. Und diese wieder ging gern auf das ihr vorgeschlagene Bündnis ein; denn so hoffte der Mosaismus wieder entscheidend wie zu Davids Zeiten in Jerusalem Fuß zu fassen.

Die Priesterschaft gewann die königliche Leibwache. So wurde denn Athalja überrascht und gestürzt. Auch die Letzte aus dem Hause Omris fiel durch das eigene Heer. Jojada, der Oberpriester des Tempels, setzte Jehoas auf den Thron Davids. „Und er schloß den Bund zwischen Jahwe und dem Könige und dem Volke, daß sie ein Volk Jahwes werden wollten. . . Da war alles Volk der Landschaft fröhlich“ (2 Kg 11 17, 20).

Die Jahwepartei mit ihrer Gefolgschaft, den Bewohnern des offenen Landes, schien nach langen Kämpfen endlich am Ziele zu sein. Es sah so aus, als habe sie nicht umsonst gegen das Heerkönigtum und seine Anhänger, die Bürger der festen Städte, gekämpft: „die Stadt“, die im Gegensatze zu der Landbevölkerung mit der gestürzten Regierung zufrieden

gewesen war, weil sie von ihrem Aufwande für Herrschaft und Heer gelebt hatte, mußte „ruhig bleiben".

Allein das Bundesbuch, das der feierlichen Bundesschließung am Empörungstage zugrunde lag, die Staatsurkunde, in der der von der jerusalemischen Priesterschaft geschaffene und geleitete Staat sein Daseinsrecht vor Gott und Menschen darlegte, zeugte zwar von Jahwe, aber sie diente mehr dem Interesse der Hierarchie als den mosaischen Überlieferungen und dem Volke.

Dieses Bundesbuch benutzte und erweiterte in zeitgemäßer Weise die davidische Staatsurkunde. Wieder wurde betont, daß jedes Volk das Recht auf ein Sonderdasein habe. Dazu kam der Nachweis, daß Juda ein Ganzes für sich sei. Der Stammvater Juda hatte sich in der Vorzeit von seinen Brüdern getrennt, und Jahwe hatte den Stamm Juda, besonders von den Söhnen Josefs, zur Eroberung seines Anteils in Kanaan ausgesandt. Hier zog man Jehu, dem Assyrien das Reich Omris garantiert hatte, eine Grenze seiner Ansprüche. Die Gedankengänge, mit deren Hilfe David den Nachweis des Rechtes Judas auf die Herrschaft über ganz Kanaan geführt hatte, bog man geschickt um: man ließ die Vordersätze stehen, um aus ihnen den gegenteiligen Schluß zu ziehen.

Zugleich war die Staatsurkunde als diplomatische Note auch an Assyrien gerichtet. Man legte in aller Form Protest ein gegen die dort vertretene Auffassung von den Verhältnissen Kanaans. Dieser Belehrung fügte man die nähere Aufklärung hinzu, daß eine Änderung dieser Auffassung zugunsten des judäischen Standpunktes nur von Vorteil für den assyrischen König sei. Denn man sei bereits seit der Vorzeit traditioneller Gegner Elams. Elam war aber durch die erfolgreiche Einmischung Salmanassars II. in die babylonischen Verhältnisse Erbfeind der Assyrer geworden. Zugleich ordnete man sich freiwillig dem Herrn von Ḫaran unter[1].

Man schaffte weiterhin das stehende Heer ab. Es war der Priesterschaft zwar gelungen, die Soldaten gegen das Frauenregiment aufzubringen; aber es war eine Frage, ob sie sich dauernd würden für den Tempel verpflichten lassen. Das

---

[1]) S. Erster Teil S. 21.

Volk des Landes sehnte sich nach einem festen Halt durch Familienverbände. So schuf man denn auf dieser Grundlage ein Volksaufgebot: man setzte „Anführer über je tausend, Anführer über je hundert, Anführer über je fünfzig, Anführer über je zehn“ (Ex 18 21). Aber die Hauptsache gab man diesen Verbänden nicht wieder, die Rechtsprechung, die ihnen Omri und Josaphat genommen hatten. Es wird hier beim Alten geblieben sein: königliche Beamte hielten mit priesterlichem Beirat Gericht ab, wenn die Priesterschaft nicht gar die Jurisdiktion ganz für sich in Anspruch nahm. So war die Rückkehr zu patriarchalischen Verhältnissen für das Volk bedeutungslos. In Friedenszeiten gaben die Familienverbände dem einzelnen keinen Halt; sie dienten nur der Pflichtleistung, nicht irgendwelcher Berechtigung.

Hatte sich somit in den Rechtsverhältnissen Judas nichts zugunsten des Volkes geändert, so war es auch nicht zu erwarten, daß der mosaische Dekalog irgendwie sozial die Staatsurkunde beeinflußte. Im Gegenteil zeichnete sie Mose nur als Kultusgesetzgeber. Er hatte das Volk aus der Knechtschaft geführt, — um ihm eine Kultusordnung zu geben. So akzeptierte man nicht die zehn Gebote Moses, sondern man schuf einen eigenen priesterlichen Dekalog (Ex 34). Wohl eignete man sich die mosaische Gottheit an; eifersüchtig wacht sie darüber, daß man sich vor keinem anderen Gotte niederwirft. Doch das bedeutete nur, daß die Priesterschaft Jerusalems den Nutzen der Jahweverehrung mit keinem andern teilen wollte. Auch das Sabbatgebot übernahm man. Aber schon der bildlose Gottesdienst gefiel den Priestern nicht; sie verboten nur die modernen Gußbilder von der Gottheit. Sie dachten nicht daran, ihren Besitz an altkanaanäischen Überlieferungen zu beseitigen. Er konnte zu gelegener Stunde ihnen wieder Nutzen bringen. Vollends aber ersetzten sie die Forderungen der probitas des mosaischen Dekaloges durch einen Festkalender und elementare Opfervorschriften.

Mit dieser Bevorrechtung der jerusalemischen Priesterschaft, wie sie die Staatsurkunde vom Jahre 837 erkennen läßt, harmonieren die geschichtlichen Nachrichten aus jener Zeit. Sie erzählen von einer Vermehrung des Tempeleinkommens zum Zweck der Restauration des Tempels, mit

andern Worten, die Reformation kam den Priestern und ihrem persönlichen Vorteil zugute (2 Kg 12 5 ff.).

Die soziale Bewegung, die in der Zeit der Aramäernot durch Kanaan gegangen war, hatte Wind gesäet und Sturm geerntet. Politisch war Kanaan zerfallen. Im Nordreich behauptete sich mühsam ein Heerkönigtum in Kämpfen gegen Damaskus, die das Land zerfleischten. In Juda aber war die Priesterschaft mit Hilfe der Landbevölkerung und der mosaischen Tradition ans Ruder gekommen. Hier hatte die soziale Bewegung mit einem Siege der Hierarchie geendet. Das Hebräertum, das alle Kräfte zur Selbsterhaltung aufgeboten hatte, drohte dem Vordringen der Damascener zu unterliegen. Da hat ihm der Umstand, daß in die Schichtung der Aramäer selbst noch nicht Ordnung und Klarheit gekommen war, daß der Entscheidungskampf zwischen Damaskus und Assyrien noch nicht stattgefunden hatte, weil in Babylon selbst noch ein Kanaanäertum dem Vorgehen der assyrischen Aramäer trotzte, noch ein Jahrhundert das Leben gefristet.

B. Kanaan unter der Gewaltherrschaft der Assyrer.

I. Das Wiedererstarken des Königtums.

Die Herrschaft der Hierarchie in Juda war ein unnatürlicher Zustand. Er konnte unmöglich von Dauer sein. Denn einmal mußten der um den Sieg betrogenen Landbevölkerung die Augen aufgehen. So vollzieht sich denn langsam ein bedeutsamer Umschwung in der Stellungnahme der sozialen Bewegung. Die Priesterschaft in Jerusalem, deren Aufkommen zunächst im Gegensatze zu den Interessen der Städter geschah, der Handwerker und Kaufleute, die von dem Heerkönigtum nur wirtschaftliche Förderung erfahren hatten, söhnte sich bald wieder mit diesen aus. Die Förderung des Verkehrs, die die Hervorhebung des Tempels durch die neue Kultusgesetzgebung zur Folge hatte, brachte Priestertum und Städter einander näher. War in dem Zeitalter der Omriden das geplagte Landvolk königsfeindlich gewesen, so begann in ihm der Wunsch nach einer Verbindung mit dem Herrschertum gegen die Hierarchie wach zu werden. Dieser Bund war nur mehr eine Frage der Zeit. Es handelte sich darum, daß das Königtum eine Gelegenheit bekam, sich von dem Einfluß der Priesterschaft zu befreien.

Diese Gelegenheit bot sich für Jehoas, den die Priesterschaft auf den Thron gehoben hatte, als Hazael von Damaskus den König von Israel so weit erdrückt hatte, daß er bis Gat vordringen konnte. Da erkaufte sich der Schützling der Priester mit ihren Schätzen die Vasallenschaft und seinem Lande Schonung. Dies muß nicht lange vor 803 geschehen sein.

Einen näheren Einblick in die Vorgänge in Jerusalem hat uns die Chronik erhalten. Sie erzählt uns, wie der König mit

dem Adel von Juda Hand in Hand geht: die ṡarîm Judas kamen und warfen sich vor dem Könige nieder; da hörte der König auf sie (2 Chr 24 17). Vergebens protestierte Sacharja, der Sohn des verstorbenen Königsmachers Jojada, gegen diese Schwenkung des Jehoas. Wenn er sich an das Volk wandte, so kannte dieses den Mann und das System: er wurde gesteinigt.

Damaskus stand mit diesem Erfolge auf dem Höhepunkte seiner Macht. Aber da griff Adad-nirari von Assyrien ein als der „Retter Israels". Er stellte die Ordnung im Westen wieder her. Seitdem gab es in Kanaan wieder den Staat Omris. Erst die Nachfolger Jehus hatten mit assyrischer Hilfe das Ziel ihres Stammvaters erreicht.

Der Umschwung, der sich so in Kanaan vollzog, kostete Jehoas das Leben. Die Chronik wieder spricht ohne Scheu es aus, wer hinter der Verschwörung und den Königsmördern stand: „seine Diener verschworen sich wider ihn wegen der Blutschuld am Sohne des Priesters Jojada". Die Priesterschaft von Jerusalem verstand ja, Könige zu beseitigen. Aber die Zeit ihrer Vorherrschaft war vorüber. Der Sohn des Ermordeten nahm blutige Rache für die hinterlistige Tat an seinem Vater.

Von Amasja wird ein Versuch, die israelitische Oberhoheit abzuschütteln, berichtet. Aber das Unternehmen konnte nicht gelingen, da jetzt die Dynastie Jehus die feste Verbindung mit Assyrien erreicht hatte, mit der sie von Anfang an gerechnet hatte.

Die ziellose Politik des judäischen Königs führte schließlich zu seinem Sturze. Hatte sich sein Vater auf die Landbevölkerung und den Adel bereits gegen die Priesterschaft und die Hauptstadt gestützt, so mußten diese jetzt die Kosten der Niederlage gegen Israel tragen. So begann der Boden, auf dem das jerusalemische Königtum stand, unsicher zu werden. Eine Verschwörung in Jerusalem zwang Amasja zur Flucht, aber er fiel ihr doch zum Opfer. Trotzdem erreichten die Empörer nicht ihr Ziel. Das Volk von Juda griff ein und machte seinen Sohn Azarja zum Könige (2 Kg 14 17 ff.).

In Juda ist also die Stellung der in den Kreisen der Landbevölkerung heimischen sozialen Bewegung deutlich

zu erkennen. Sie trägt dem Königtum gegenüber nicht mehr den Charakter einer revolutionären Partei. Sie hat ihre Gegner in der nach der Herrschaft im Staate strebenden Priesterschaft und den Städtern klar erkannt. Die blutigen Zeiten der Aramäernot hatten es ihr eingeprägt, daß sie nur von einem starken Königtum Schutz und Hilfe erwarten konnte. Den Besitz der Landleute traf ein unglücklicher Krieg zuerst. Die Priester verstanden es, sich mit dem Eroberer abzufinden; und auch der Städter war zunächst gegen die Leiden des Krieges besser geschützt als der Bauer. Seine Habe war nicht so unbeweglich wie der Acker und Weinberg des Landmanns. Und wenn in den Kämpfen die Tätigkeit auf dem offenen Felde unterbrochen wurde, so brachten sie dem Handwerker und Kaufmann in der Stadt nicht bloß Verluste, sondern darüber hinaus noch Gewinn. Hatte man im Lande den Familienverbänden die Rechtsprechung genommen und sie königlichen Beamten und der Priesterschaft übergeben, so fand der bewegliche Städter eher Mittel und Wege, sein Recht zu suchen und zu finden, als der schwerfällige Bauer. In jenen blutigen Zeiten hat der Städter geringschätzig von den Landleuten als ‚ʿam haʾareṣ' sprechen und der Bauer den Bürger hassen gelernt.

Wie in Juda die soziale Bewegung zur Klarheit über ihre wirklichen Gegner gekommen war und zu einer Königspartei sich entwickelt hatte, so war auch eine ähnliche Selbstbesinnung über das Landvolk in Israel gekommen: man wollte nicht mehr Wind säen und Sturm ernten. Die Überlieferung zeigt uns daher auch am Totenbette Elisas den israelitischen König in aufrichtiger Trauer; und der sterbende Prophet bedauert es, daß sein Fürst nicht endgültigen Erfolg gegen die Aramäer erzielen wird (2 Kg 13 14 ff.).

Nicht unterschätzen darf man den Einfluß, den die Beobachtung assyrischer Verhältnisse auf diese Wandlung der sozialen Bewegung ausübte. Solange sie damascenische Parteigängerei betrieb, war sie kurzsichtig. Damaskus war immerhin ein Staat mit einfacheren, grob zugeschnittenen Verhältnissen, eine Gründung der Gegenwart, ein Reich von Eroberern. Assyrien dagegen stand unter dem Einflusse einer langen Geschichte und lag Babylon, dem geistigen Mittelpunkte der

damaligen Welt, näher. Dort gab es bestimmte, ausgeprobte Traditionen für das gesamte Parteiwesen. Dort konnte man Parteipolitik lernen.

Ein Zeugnis für die Verbindung der Propheten, der Führer der sozialen Bewegung, mit Assyrien ist das Buch Jona. Dieser Mann hat „im Auftrage Jahwes" eine Reise nach Assyrien ausgeführt. Beschrieben ist sie mit Hilfe der Wissenschaft der damaligen Zeit, die das moderne Auge nur allzu leicht irreführt. Wir können aus dieser Schrift ersehen, daß der Prophet bei der Ausführung seines Auftrages mancherlei lernen konnte. Was er gelernt hat, hat zwar die damalige Wissenschaft modernem Verständnis nicht nahezubringen vermocht. Aber daß es wertvolle Einblicke gewesen sind in das Treiben der Großstadt, daß er dort die Lebensgesetze einer Großmacht studiert, daß er dort Dinge kennen gelernt hat, die dem Kopfe eines Menschen aus kleinstaatlichen Verhältnissen nicht leicht eingehen wollten, das entnimmt eine unbefangene Forschung ohne Mühe der Schilderung einer „Agitationsreise" aus jener Zeit. Und in der Tat konnte man in dem Assyrien der Tage Jerobeams II. wertvolle Beobachtungen machen. Die Großmacht im Osten durchlebte eine Zeit innerer Unruhen, in die erst das Auftreten Tiglat-Pilesers III. Ordnung und Klarheit gebracht hat. Das Buch des Propheten Jona hat diese Zeit zum historischen Hintergrunde[1]. Es stellt den folgerichtigen Abschluß, auch in formaler Beziehung, zu den Prophetengeschichten der Königsbücher dar und steht zugleich auf der Grenze einer neuen Prophetengeneration.

Derselbe Jona ben Amitai hat Jerobeam II. unterstützt, die Regierung des Königs, der eine letzte Blüte des Hebräertums unmittelbar vor seinem Untergange herbeigeführt hat.

So hat denn das Geschlecht Jehus eine dritte und letzte Zusammenfassung Kanaans gebracht. Während für Omri die Verhältnisse so günstig waren, daß er selbst seinen Plan völlig durchführen, den Höhepunkt seines Werkes darstellen konnte, haben Jehus Nachkommen erst die Früchte der Saat ernten können, die ihr Stammvater gesäet hatte.

---

[1]) Auch von Winckler zugestanden.

Während daher der Weg der Omriden abwärts führt, steigt die Dynastie Jehus aufwärts. Auch Jehu hat ein Heerkönigtum geschaffen; aber langsam und stetig wachsend, hat ihm die Unterstützung des Volkes und der Führer der sozialen Bewegung zur Seite gestanden. Das ist das für die Folgezeit bedeutsame Neue an der Leistung der Jehuiden für das Hebräertum.

II. Die Politik der Sammlung vor dem Zusammenbruche des Hebräertums.

Jerobeams Reich ist sofort nach seinem Tode zusammengebrochen. Sallum aus Jabeš stürzte seinen Sohn Sacharja. Gegen diesen erhob sich wieder Menaḫem aus Gad. Das Ostjordanland schritt gegen das Königtum des Westens vor, das sich eben konsolidiert hatte. Allein es war keine altkanaanäische Bewegung, wie sie einst in Elia gegen die Omriden vorgegangen war, die dasselbe unternommen hatten, wie Jerobeam II. Diese Empörer benutzten wohl die altkanaanäischen Überlieferungen, aber sie selbst waren schwerlich Kanaanäer (Hebräer). Das Ostjordanland hatten die Aramäer unter Jehu besetzt und gewiß auch überflutet. Jetzt rächte es sich, daß Jehu mit unzulänglichen Mitteln an die Ausführung seines Werkes hatte gehen müssen. So waren dem Hebräertum Gebiete verloren gegangen, die es, da ihm die Volkskraft fehlte, nach der Wiedereinnahme nicht wieder zu besetzen imstande war.

Als aber Tiglat-Pileser im Westen erschien, um den Kampf um die Führerschaft im Aramäertum zur Entscheidung zu bringen, traf er auch in Israel eine aramäische Fremdherrschaft an, die notgedrungen auf die Politik der Jehuiden zurückgriff. Diese Anpassung an das Hebräertum führte zu ihrer Beseitigung. Wieder bestieg ein Usurpator mit Hilfe des Ostjordanlandes den Thron (2 Kg 15 25).

War somit das Nordreich eigentlich schon vor seinem Untergange an das Aramäertum verloren, so blieb dem Hebräertum allein Juda übrig. Hier erfaßte Ahas ganz die

ihm von den Verhältnissen zugewiesene Aufgabe. Er ist nach David die bedeutsamste Erscheinung auf dem Königsthrone in Jerusalem.

Als Stützen seines Unternehmens, das Hebräertum vor dem drohenden Verderben zu bewahren, konnte er Priesterschaft und Stadtbürgertum oder Landbevölkerung und mosaisches Prophetentum wählen. Der Blick auf die Macht, die sein Schicksal in den Händen hielt, und die königliche Politik seit der Jehuidenzeit gab den Ausschlag. Er zog die ungebrochenen Volkskräfte und die Wucht prophetischer Dienste heran, um zu retten, was noch zu retten war.

Zunächst spricht die Staatsurkunde, die Ahas zur Rechtfertigung seines Unternehmens aufsetzte, deutlich den Gegensatz gegen die Priesterschaft aus. Sie ist, wenn sie auch seit ihrer Entscheidung für den Jahwismus sich so gibt, nicht mosaisch, sondern aaronitisch. Aaron hat nicht immer den mosaischen Traditionen gehuldigt, sondern sein wahres Wesen zeigte sich, als er das goldene Kalb anfertigte. Bittere Wahrheiten enthielt diese Darstellung für die stolze Hierarchie. Ihr Ursprung war tatsächlich kanaanäisch, und ihr Mosaismus nur erborgt.

Um den Rest des Hebräertums zusammenzufassen, war es nicht angängig, den Jahwismus in den Vordergrund zu stellen. Es mußte ein Gottesname gefunden werden, der alle Überlieferungen Kanaans zu umfassen imstande war und doch eine schließliche Benennung des einen Gottes im Sinne Moses zuließ: so wählte Ahas das Wort 'elohîm[1]. Zugleich mußte jedes Heiligtum zu seinem Rechte kommen, sollte ganz Kanaan eine Einheit bilden. Im Gegensatze zu der leise bei der jerusalemischen Priesterschaft sich einstellenden Tendenz, ihren Tempel in den Vordergrund zu rücken, wurde hier die Losung ausgegeben: Sammlung durch Gleichberechtigung der Vielheit. Auch das geringste Heiligtum, das nur über einen

---

[1]) Ich merke hier an, daß ich Gunkels Beweis, daß der Schauplatz der Opferung Isaaks Jeruel gewesen sei, für richtig halte. Aber Jeruel war nicht irgendein unbekannter Ort, sondern der von Ahas neu eingeführte, zu seiner Reform stimmende Name Jerusalems. Später, als der Name fallen gelassen war, hat man natürlich den Text geändert.

Altar von Erde verfügte, sollte in dieser Einheit mitzählen. Im großen und ganzen dürfte das Kultusgesetz Ahas' auf Davids Bestimmungen zurückgehen.

Bezeichnend aber ist es, daß hier, anstatt daß dem Priester eine besondere Stellung unter seinen Volksgenossen angewiesen wird, neben der Ehrfurcht vor Gott die Achtung vor dem Fürsten im Volke eingeschärft wird (Ex 22 27)[1]. Ahas hat sich auf den Adel des Landes im Gegensatze zur Priesterschaft gestützt; auch über seine Hilfe hat er verfügt.

Die Landbevölkerung erhielt ihre eigene Rechtsprechung wieder zurück. Allerdings schien der Verfall der alten Familienverbände zu weit vorgeschritten zu sein, als daß es noch möglich gewesen wäre, sie wiederherzustellen. Die königlichen Richter aber verschwanden. Der König beauftragte „zuverlässige Männer, die Bestechung verabscheuten", aus dem Volke mit dem Richteramte (Ex 18). Auch die Priester waren nicht mehr sachkundige Beiräte des Gerichts. An ihre einstige bevorrechtete Stellung erinnerte nur, daß bei gewissen Eigentumsvergehen ein Eid vor der Gottheit geleistet werden mußte (Ex 21 ff.).

Das Volk im Staate des Ahas zerfällt in Freie (ʼîš, ʼadon) und Sklaven (ʻebed). Das Beisassentum des davidischen Rechtes existiert nicht mehr. Die Einheit im großen beruht wieder auf der Vielheit der Familien, repräsentiert durch Vater und Mutter. Körperverletzung und Unehrbietigkeit gegen die Eltern wird mit dem Tode bestraft.

Die sozial interessierte Zeit verlangte ein einschneidenderes Sklavenrecht als die davidische. Hinter dem einzelnen stand nicht mehr der landschaftliche Familienverband. Geriet der Freie in Sklaverei, so war niemand in irgendwelcher autoritativen Stellung da, der sein Los überwachte. Hatte daher das davidische Recht die Lebenshaltung des in den Sklavenstand gesunkenen Freien festgelegt, da es im Beisassentum der unterworfenen Voreinwohner noch einen Mittelstand zwischen Freien und Sklaven kannte, so wird hier ein Sklaventum auf Zeit geschaffen.

---

[1]) Zur Staatsurkunde des Ahas überhaupt vergleiche meine Darstellung in „Sicherstellung des Monotheismus".

An dieses Sklavenrecht schlossen sich Gesetze zum Schutze des Lebens und Eigentums an.

Man kann der gesamten Gesetzgebung des Ahas das Zeugnis nicht versagen, daß sie vollen Ernst zu machen suchte mit der Umsetzung der sittlichen Forderungen des mosaischen Dekaloges in die Wirklichkeit des Volkslebens. Dadurch erhebt sie sich weit über das Gesetz Ḫammurabis.

Soweit ordnete Ahas im Innern die Verhältnisse seines Zukunftsstaates. Zugleich aber erhob er bei der Macht, die Nordkanaan zu vergeben hatte, Ansprüche auf dieses Gebiet. Eingehend auf die Art, wie Assyrien sein Recht auf das Westland begründete, zeigt die Staatsurkunde, wie die Urväter von Ḫaran abhängig waren (Abraham (?), Jakob). Man erkannte also bereitwilligst die Oberhoheit Assyriens an. Auch bewies man, daß ein Dritteil der Menschheit von Rechts wegen einer Weltmacht unterworfen sein könnte. Außerdem zeigte man, wie traditionell schon seit Urväterzeiten her die Gegnerschaft Kanaans gegen Elam sei. Bereits Abraham war zugunsten Babylons gegen südbabylonische und elamitische Übergriffe aufgetreten.

Dieser captatio benevolentiae entsprechen die Forderungen, die aufgestellt wurden. Es war assyrische Diplomatenregel, Kanaan als mât Ḫumrî anzusprechen. Besaß man darnach Israel, das Nordreich, so gehörte dazu ohne weiteres Juda. Von dieser Gepflogenheit assyrischer Diplomatie aus nimmt der Beweis des Rechtes der Davididen auf ganz Kanaan seinen Ausgang. Es wird nachgewiesen, wie David einen festen Anspruch auf Kanaan besaß, indem er in die Erbschaft Sauls eintrat[1]. Im einzelnen werden die Verhältnisse der vordavidischen Zeit dargelegt, doch so, daß man nicht unnötigerweise irgendein bedeutsames Vorrecht überbetont.

---

[1]) Hierher gehört auch die Darstellung von der Einwanderung Israels nach Kanaan; sie erfolgt unter Mose und Josua, unter einheitlicher Führung. So wird das Königtum aus dem Ostjordanlande ins Westland mitgenommen. Dieser Darstellung folgt dann auch der hiskianische Jahwist. Also die Vereinheitlichung der hebräischen Wanderung ist eine aus politischen Gründen erfolgte Konstruktion, die der alten Stammtafel der Jakobsöhne widerspricht.

Möglich geworden war diese Staatsurkunde in Jerusalem nur durch ein entschlossenes Wirken der prophetischen Partei. Der Mann, der in jener Zeit ihr Haupt war, war Jesaja ben Amoṣ. Im Todesjahre des Königs Azarja erlebte er seine Berufung. Die Zeichen der Zeit riefen den Mann; es hing alles davon ab, daß die neuen Könige ihre Aufgabe erfaßten. Und Jesaja hörte auf diesen Ruf: so erlebte er in seinem Herzen die unerschütterliche Überzeugung, daß Jahwe selbst in diesen Tagen umging, die Welt zu mustern. Er selbst scheint nicht den Volkskreisen, sondern dem Adel entsprossen zu sein. So ist er schon durch Geburt eine königliche Gestalt unter den Propheten.

Neben Jesaja wirkte Micha aus Môrešet. Ist Jesaja der Vertreter des Adels, so repräsentiert er das Volk. Er hat besonders die sozialen Mißstände beleuchtet (2 1, 2, 2 4 ff., 6 9 ff., 7 1-6). Vor allem aber hat er der judäischen Politik den charakteristischen Namen gegeben: es war eine Politik der Sammlung. Man wird die Zugkraft dieses Programms nicht unterschätzen dürfen, da es auf uralte, gerade in Sichem geläufige Vorstellungen zurückgriff: der Nordbund war auch eine Sammlung gewesen!

2 12 Sammeln will ich, Jakob, all die Deinen,
Zusammenfassen den Rest Israels,
Sie vereinigen wie Schafe im Pferch,
. . . . wie eine Herde auf der Trift,
Daß es eine lärmende Menschenschar werde. 13 Vorangeht der Durchbrecher [1]:
Ihr König vor ihnen her und Jahwe an ihrer Spitze;
So durchschreiten sie das Tor und ziehen zu ihm hinaus.

Von der Wirkung der diplomatischen Staatsurkunde hing das Schicksal der Unternehmung des Königs Ahas ab, das Hebräertum vor dem völligen Untergange zu bewahren. Sie mußte in Nordkanaan

---

[1]) Wie das zweimalige לפניהם zeigt, hatte man die Fortsetzung beim Abschreiben übersehen und sie am Schlusse nachgetragen. Das Bild von der Herde, die im Pferch zusammengebracht ist, an deren Spitze der Leithammel einen Durchbruch unternimmt, empfängt jetzt seine Deutung.

einschlagen. Von einer Gewinnung des aramaisierten Ostjordanlandes versprach man sich nicht viel. Man sieht noch deutlich, wie die Meinungen der Parteien, auf die sich Ahas stützte, geschwankt haben. Doch entschloß man sich schließlich, auch für dieses Gebiet wenigstens Ansprüche geltend zu machen, in der richtigen Erwägung, daß, wer viel fordert, doch wenigstens etwas bewilligt erhält. Die Staatsurkunde mußte sodann auch auf Assyrien Eindruck machen. Und dieser Eindruck war naturgemäß um so größer, je mehr sie die Stimmung des ganzen Landes hinter sich hatte.

So ging denn Amos aus Tekoa nach dem Nordreiche[1]. Selbstverständlich hatte er sich als wirksamer Parteigänger bewährt, so daß die Angabe, er sei unter Azarja und Jerobeam aufgetreten, richtig sein dürfte. In 7 10, wo das Auftreten des Propheten am Reichstempel in Betel geschildert wird, ist der Name des Königs von Israel späterer Einschub.

Amos war sich voll bewußt, im Geiste der Religion vom Berge Sinai zu wirken. Er fühlte sich unmittelbar beauftragt von dem Gotte[1], der einst Mose sein Amt gegeben hatte. Ihm galt daher die Einrede des um sein Heiligtum besorgten Priesters von Betel nichts. Den Beweis für das Recht seines Wirkens nahm er unmittelbar aus der Tatsache seines Auftretens: weil er im Geiste Gottes sprechen, eine Sache nach dem Willen Gottes vertreten konnte, wie es seine Gegner mit gutem Gewissen von sich nicht zu behaupten vermochten, darum sprach er in seinem Namen, darum trat er auf, von Gott gesandt:

> Hat der Löwe gebrüllt, wer sollte sich da nicht fürchten,
> Hat der Herr[2] gesprochen, wer müßte da nicht zeugen.

Dieselbe unmittelbare Überzeugung, die Luther auszeichnet,

---

[1]) Zwischen den beiden Sätzen besteht kein Widerspruch. Um Kleines mit Großem zu vergleichen: Ein Pfarrer wird von seiner Behörde in ein Amt geschickt — das ist der politische, menschliche Gesichtspunkt. Aber ein schlechter Pfarrer wäre, wer sein Amt nur von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet. Es liegt auch ein Beruf tief in des Menschen Seele begründet.

[2]) Die Frage sei hier aufgeworfen: Hat Amos ebenfalls, wie der Elohist, bei seiner Wirksamkeit im Nordreiche den Jahwenamen vermieden? Er scheint ‚'adonai' gebraucht zu haben.

nachdem er das alte Evangelium am eigenen Herzen erlebt hatte, spricht auch aus den Jahwepropheten, die die Wahrheit des Gotteswillens im mosaischen Dekaloge an sich selbst erfahren hatten.

Die Aufgabe, die Amos im Nordreiche zu lösen hatte, war eine dreifache. Klarstellen sollte er zunächst, was in der Zukunft dem ungeeinten Hebräertum bevorstand: es mußte unfehlbar Assyrien unterliegen. Und das Verfahren des assyrischen Großkönigs war bekannt: er deportierte die unterworfenen Völker und richtete, wo er nur irgend konnte, unmittelbare Provinzverwaltung ein. Hinweisen sollte er ferner das Volk auf die offenbaren Schäden des gegenwärtigen Regiments. Je dunkler hier die Farben waren, in um so hellerem Lichte erschienen die im mosaischen Geiste gehaltenen Reformen, die Juda durch Ahas besaß. Eng verbunden war damit die Behandlung der religiösen Verhältnisse. Es ist das Verdienst des Prophetentums, die Frage nach den Beziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit angeschnitten zu haben. Und endlich sollte Amos auf den Beruf der davidischen Dynastie hinweisen.

Einige Losungen mögen diese Ausführung illustrieren:

6 14 Siehe, ich führe gegen euch, Haus Israel, ein Volk herbei:
Die sollen euch bedrängen, von da, wo es nach Ḫamat hineingeht, bis zum Steppenbach.

Hier wird die von den Assyrern drohende Gefahr als ganz Kanaan vom Norden bis zum Süden hin angehend geschildert. Die Grenzangabe ist die für die Staatsurkunde des Ahas bezeichnende.

9 1 Ich sah den Herrn am Altare stehen, und er sprach .... (zu wem?):
Schlage an den Säulenknauf, daß die Überschwellen beben; zerbrich sie auf ihrer aller Haupt!
Ihren Rest will ich mit dem Schwerte töten, nicht soll ein Flüchtling entfliehen, nicht ein Entronnener entrinnen.

2 Wenn sie durchbrächen in die Unterwelt, meine Hand sollte sie fassen, und wenn sie aufstiegen gen Himmel, ich wollte sie hinabstürzen.

3 Und wenn sie sich versteckten auf dem Grunde des Meeres, ich entböte die Schlange, sie zu verschlingen.

4 Und wenn sie in die Gefangenschaft wanderten vor ihren Feinden her, ich entböte das Schwert, sie zu töten.

Die Zusätze des Textes aus späterer Zeit sind ausgeschieden. Amos sagt, der drohenden Gefahr kann keiner entrinnen, wenn er im Heiligtum bleibt, so wie es jetzt ist. Wenn also in dieser Beziehung keine Änderung in Israel eintritt, so ist es verloren.

4 11 Ich schuf Umsturz unter euch, gleich dem Umsturz von Sodom,
So daß ihr wie ein Holzscheit wurdet, das man aus dem Brande riß.

Angespielt wird auf den Sturz der Jehuiden. Der Umsturz von Sodom bezeichnet überall den Untergang einer Herrschaft von der Gottheit Gnaden. Die sozialen Verhältnisse werden charakterisiert: 2 6 ff., 3 9 ff., 5 7 ff., 6 4 ff., soziale und religiöse Mißstände zu einander in Beziehung gebracht: 5 21 ff., 8 4 ff. Daß Amos auch genuin-mosaische Gedanken über das Werk des Ahas hinaus vertritt, ersieht man aus 5 25. Folgerichtig schließt Amos, nachdem er mehrfach die Möglichkeit einer Erhaltung des Restes Jakobs behandelt hat (7 1 ff. 4 ff., 3 12), mit einer Verherrlichung der Aufgabe, die den Davididen vorbehalten ist:

9 8 Meine[1] Augen blicken gegen das schuldbeladene Königtum,
Daß ich's vertilge von der Fläche des Bodens[2].

10 Durchs Schwert sollen sterben die Schuldigen meines Volks,
Die da sagen: Nicht kommt[3] über uns das Unheil.

---

[1]) Die Gottheit spricht selbst.

[2]) Der Spruch ist später, anscheinend im Exil, bearbeitet. Das Königtum von Samaria soll untergehen. Man verstand dies später vom Königreiche Juda. Daher machte man den einschränkenden Zusatz in V. 8 b und bereicherte das Ganze in V. 9 nach den tatsächlichen Verhältnissen der Exilierung. V. 8 a wird deutlich in V. 10 fortgesetzt.

[3]) הגיש: erklärende Glosse zu תקדים.

11 Und[1] aufrichten will ich Davids zerfallende Hütten,
Ihre Risse vermauern[2] und sie[3] bauen wie in der Vorzeit Tagen,
12 Damit sie den Rest der Leute[4] besitzen.
14 So[5] will ich bewirken eine Sammlung meines Volkes Israel.
Aufbauen sollen sie verwüstete Städte und bewohnen,
Weinberge anpflanzen und ihren Wein trinken
Und Gärten anlegen und ihre Frucht genießen.

Die Invasion des Propheten Amos in das Nordreich geschah mit geistigen Waffen. Aber sie begleitete die Aufkündigung der Vasallenschaft Judas gegenüber Israel. So begann denn schon unter Jotham der syrisch-ephraimitische Krieg. Raṣôn ben Ṭab'el von Damaskus und Pekaḫ von Samaria rückten gegen das abtrünnige Juda zu Felde, um bei dem bevorstehenden Kampfe gegen Assyrien im Rücken keinen Feind zu haben. Jotham ist schon in den ersten Tagen des Krieges gestorben, Ahas selbst hat die Schrecken einer Belagerung Jerusalems durchmachen müssen. Ihm werde daher das Große dieser Zeit zugerechnet, wenn er es auch nicht angebahnt haben mag. Aber Festhalten war verdienstvoller als Anbahnen.

---

[1]) Durch die Zusätze: „an jenem Tage", „Tage sollen kommen" wird die ein Programm für die Gegenwart enthaltende Aufstellung des Amos zurecht gemacht für die Zukunftshoffnungen der Exulanten.

[2]) „Seine Trümmer will ich aufrichten": Das Verbum aus V. 11[a] kennzeichnet diese Worte als Einschub, ebenso das Suffix. Das Exil kennt eben nicht mehr „zerfallende", sondern zerfallene, „zertrümmerte" Hütten Davids.

[3]) Das Suffix ist durch den Einschub in den Singular gesetzt worden.

[4]) 'adam statt 'edôm zu lesen (LXX). V. 12[b] denkt an weitere Eroberungen, während doch nur von den Leuten gesprochen wird, die die rekonstruierten Hütten bewohnen sollen. Der „Rest der Leute" bezieht sich auf V. 10 zurück. Auch Ahas knüpft an die Zeit Davids in seiner Staatsurkunde an!

[5]) V. 13 bringt einen Ausschnitt aus dem messianischen Zukunftsprogramm. Dadurch wird aber der Abschluß des Gegenwartsprogramms des Propheten von der vorhergehenden Ausführung getrennt. Auch V. 15 setzt das Exil voraus.

In diesen kritischen Tagen hat Jesaja seinem Könige das Herz gestärkt. Es war auch eine Lage zum Verzweifeln: das offene Land in den Händen der Feinde, das Königtum abgeschnitten von den Stützen seines Thrones, angewiesen auf die Hauptstadt, in der das feindliche Priestertum und Bürgertum saß, und das rechtzeitige Eingreifen des Assyrers zweifelhaft. Dazu scheint auch ein Empörungsversuch am Königshofe selbst vorgekommen zu sein; ein Prinz und zwei hohe Beamte des Königs sind damals gefallen (2 Chr 28 7). Da erschien Jesaja vor Ahas mit seinem Sohne, dem er den bedeutsamen Namen, die politische Losung Judas, „der Rest wird gesammelt"[1] gegeben hatte. Das stolze Glaubenswort fiel: „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht!" Und als der niedergeschlagene König den Trost dieses Wortes nicht annehmen mochte, da bestimmte der glaubensfrohe Prophet seinem[2] zukünftigen Sohne als Zeichen der sicheren Rettung den Namen „Gott mit uns".

In der Tat, das Vorgehen der Könige von Damaskus und Samaria geschah nicht einmal von einem ruhigen Nordkanaan aus. In Ephraim selbst, wie es die Chronik noch erkennen läßt, war der Krieg nicht überall nach dem Willen des Volkes. So fiel denn Pekaḫ, als Tiglat-Pileser erschien, einer Empörung zum Opfer. Die letzte aramäische Fremdherrschaft in Samaria wurde gestürzt, und als letzter hebräischer König bestieg Hosea den Thron.

Diese entschlossene Tat bewahrte die Ephraimiten vor der Exilierung. Sie zeigte aber zugleich dem Assyrer, daß die Ausführungen der judäischen Staatsurkunde keinen kräftigen Rückhalt in Ephraim hatten. So kam denn Ahas um den Lohn seines Ausharrens in schlimmer Zeit. Der Plan einer letzten Zusammenfassung des Hebräertums war vereitelt worden. Es war mehr als bloß eine diplomatische Niederlage des Königs von Juda, es war die Niederlage des gesamten Hebräertums. Das hat vor allem Jesaja gefühlt und ausgesprochen. Er sah jetzt bereits den Untergang

---

[1]) So! Nicht šəʼar jašûb! Erst eine spätere Zeit hat das Verbum aktivisch gestaltet.

[2]) Des Königs! Den Beweis dafür siehe S. 141 Anm. 1.

Ephraims, der vor der Zeit zur Reife gebrachten Frucht kurzsichtiger Sonderpolitik, voraus:

28 1 Weh der prächtigen Bekränzung der Trunkenen Ephraims
Und der welken Blume seiner schmucken Zier
Auf dem Gipfel des fetten Tals der Weinerschlagenen!
2 Siehe, einen Starken und Mutigen hat der Herr,
Wie Hagelguß, ⟨wie⟩ Wettersturm,
Wie Guß mächtiger, flutender Wasser.
Der wirft nieder[1] mit der Hand, 3 mit den Füßen zerstampft er[2].
4 So wird sie sein wie eine Frühfrucht vor der Obstzeit:
Man sieht sie[3], man hält sie schon in der Hand, man verschlingt sie.

Der großzügige Parteipolitiker konnte wohl mit einer noch fernen Zukunft rechnen, der König von Juda mußte das Nächstliegende bedenken. Er sah zwar auch das Schicksal des von den Assyrern zurechtgestutzten Königtums Ephraim voraus, zumal er selbst fühlte, wie hart die Tributforderungen Tiglat-Pilesers waren. Aber er mußte mit diesem Reste Israels denselben Versuch machen, wie vorher mit dem gesamten Nordreich: vielleicht fiel er ihm doch noch zu.

So harrte Ahas auf seinem Standpunkte aus. Unterdessen äußerten sich in Ephraim die Folgen einer kurzsichtigen Sonderpolitik. Der prophetische Parteimann, der jetzt an Amos' Stelle dort wirkte, war Hosea.

Hosea hat man seines Sohnes Jizrəʿel wegen fälschlich mit den Jehuiden zusammengebracht, und die „religionsgeschichtliche" Betrachtung hat darauf in „genialer" Erfassung des Prophetentums eine eigenartige Zickzacklogik der Pro-

---

[1]) „Zur Erde": prosaische Glosse.

[2]) Dem Tun der Hand entspricht das Tun der Füße. Später ist als Objekt und Subjekt noch einmal V. 1 gesetzt worden. Der Gedankengang ergibt sich nach dieser grundlegenden Erkenntnis leicht: 1. Ein Wehe über die ephraimitische Schöpfung, 2. geheimnisvolle Andeutung ihres Verderbers, 3. Schilderung ihres darnach sich ergebenden Schicksals.

[3]) „Der Sehende" ist glossiert durch den Satz: „welcher sie sieht". V. 5 und 6 hat Duhm bereits als sekundär erkannt.

pheten aufgebaut. Wellhausen schreibt in seiner Israelitischen und Jüdischen Geschichte[1]: „Amos' nächster Nachfolger, an seine Wirksamkeit anknüpfend, war Hosea ben Beeri, ein Israelit. In seinen frühesten Weissagungen verkündigte er ebenso wie Amos den Untergang des Reiches und Volkes Israel als gleichzeitig mit dem Sturz des Hauses Jehu. Als Schuld und Ursach gab er die Bluttat von Jezreel an, die Ausmordung des Hauses Ahab durch Jehu. Jehu hatte nun aber nach dem Worte Jahwes gehandelt; wenn Hosea seine Tat verurteilte, so verurteilte er zugleich ihre Anstifter, die Propheten. In Jezreel soll das Blut Naboths an Ahab heimgesucht werden, hatte Elias gesagt; Elisa und Jehu hatten das Urteil vollstreckt so wie sie es verstanden. Hundert Jahre später setzte Hosea, mit bewußter Anknüpfung, die Kette in seiner Weise fort: in Jezreel ist die Bluttat Jehus begangen, in Jezreel soll sie an Jehus Hause und an Israel gerochen werden. Die Prophetie war fortgeschritten, sie war menschlicher und unparteiischer geworden." Und doch soll der „Prophetenspiegel", wie Wellhausens Schule lehrt, aus der Zeit Jerobeams II. stammen.

Nein, eine Zickzacklogik hat die moderne religionsgeschichtliche Betrachtung. Hoseas Bericht aber hat gelautet:

1 2 Jahwe sprach ⟨zu mir⟩: Auf, nimm dir ein Weib aus der Buhlschaft:
Denn so lebt auch das Land in seiner Ehe. 3 Da nahm ich Gomer bat Diblaim.
Sie ward schwanger und gebar ⟨mir⟩ einen Sohn. 4 Da sprach Jahwe zu ⟨mir⟩:
Nenne seinen Namen Jizrəʿel; denn ⟨worfeln will ich⟩ das Haus Israel.
6 Sie ward noch einmal schwanger und gebar eine Tochter. Da sprach er zu ⟨mir⟩:
Nenne ihren Namen Lô-ruḫamâ; denn ich will kein Mitleid mit Israel haben.

---

[1]) Nur diese eine kritische Auseinandersetzung sei gegeben, anstatt einer fortgehenden Polemik, die vielleicht leichter gewesen wäre als mein Wincklers Arbeiten und meine Vorarbeiten voraussetzendes (vgl. S. 2 ff.), von Grund auf neubauendes Verfahren.

8 Als sie Lô-ruḫamâ entwöhnt hatte, wurde sie schwanger und gebar einen Sohn.
9 Da sprach er: Nenne seinen Namen Lô-ʿammî; denn ⟨Israel⟩ ist nicht mein Volk[1].

Hosea hat die Lage in Ephraim treffend gekennzeichnet:

8 4 Sie haben Königswahl gehalten, doch ohne mein Zutun, Herrenwahl, ohne daß ich's wußte.

---

7 Die Saat bringt kein Mehl, und brächte sie's auch, Fremde verschlängen es.
8 Verschlungen wird Israel. Sie stehen unter den Völkern da, wie ein wertloses Gefäß.
9 Weil sie nach Aššur gingen, ein Wildesel, der für sich läuft, so erwarben die Ephraimiten Freundschaft.

---

[1]) Wie die Fortsetzung in 3 1 zeigt, hat Hosea ursprünglich selbst berichtet. Erst der Sammler seiner Sprüche hat den Selbstbericht an den Anfang (1 2!) gestellt und zur Erzählung „von" Hosea umgestaltet. „Hurenkinder": sekundär. Hosea soll sich zunächst verheiraten. Schon seine Heirat hat eine Bedeutung. מאחרי יהוה ist verdeutlichende Zutat des Sammlers. Diblaim (LXX: Δεβηλαιμ) steht in Zusammenhang mit dəbelâ, Plural dəbelîm. Dazu vergleiche man die Erwähnung der Traubenkuchen (3 1), dort, wo wieder von Hoseas Ehe gesprochen wird. Dort lehrt deutlich der Zusammenhang ihre Beziehung zu dem Dienste „anderer Götter". Die Dualform diblaim (dəbelaim) erinnert an die zwei ləbibôt, die Tamar ʿAmnon backen soll. So dürfte denn bat diblaim nicht Abstammungs-, sondern Standesbezeichnung sein, wie im Ḫammurabigesetze „Weib Marduks". Gomer wäre also Buhldirne im Ašerâ-Tammuz-Dienste gewesen. — Die Anwendung des Namens Jizrəʿel ist gegenwärtig ausgefallen, da der Bearbeiter des Hoseaberichts seine Deutungen an Stelle des ursprünglichen Wortlauts gibt. Es kann, wie der noch am unversehrtesten erhaltene V. 9 zeigt, nur ein kurzes Wort gewesen sein. 2 1 ff. bringt die Zurücknahme der in den Kindernamen ausgesprochenen Drohungen. Bezeichnet Jizrəʿel „Gott säet, gibt Samen", so steht 2 1 folgerichtig: Die Zahl der Israeliten soll dem Sande des Meeres gleich sein. Das Gegenteil davon muß in 1 4 gestanden haben. Man wird an den Stamm זרע denken müssen, von dem זרוע „Arm" abgeleitet ist, in einer dem Säen entgegengesetzten Bedeutung. Wie 1 4 ist auch 1 6 aufgefüllt. Die persönliche Anrede: „Ihr seid nicht mein Volk" ist erst durch den Zusatz: „ich gehöre nicht zu euch" und durch 2 1 veranlaßt.

10 Gerade weil sie so unter den Völkern warben, da werden sie sich bald winden unter dem Tribut an den Großkönig.

War der Zusammenbruch Ephraims unter der assyrischen Aussaugungspolitik zu erwarten, so erneuerte Hosea die Wirksamkeit des Propheten Amos. Wie Jesaja, verflocht er mit seinem Amte sein Privatleben. Auch er suchte den Ephraimiten die Augen zu öffnen: sie sollten sehen, was ihnen bevorstand, wenn sie den Anschluß an Jahwe verfehlten. Auch bei ihm kommt der Grimm über das Treiben der Priester zum Ausdruck. Sie haben die Erkenntnis verworfen und die Tôrâ vergessen (4 4 ff.). Darum gibt es keine Treue, Liebe und Erkenntnis im Lande: die Leute „fluchen, lügen, stehlen und ehebrechen, sie brechen ein, und Blutschuld reiht sich an Blutschuld“ (4 2). Und mag man „ihnen auch die Gottesweisungen in Mengen aufschreiben, so werden sie wie die eines Fremden angesehen“ (8 12).

Amos war Realist, er wollte eine greifbare Wirklichkeit, die Sammlung des Hebräertums durch die Davididen; Hosea dagegen ist Idealist. Er denkt zwar an die Möglichkeit einer Rettung; aber vielleicht brachte der Ephraimit den Gedanken eines Davidreiches nicht über die Zunge.

Wie es Jesaja voraussah, Ahas erwartete, Hosea befürchtete, ließ sich der Staat Ephraim nicht halten. Er ließ sich, jedenfalls in Hoffnung auf den Erfolg der babylonischen Unruhen, in den Aufstand gegen Assyrien drängen. Es kam aber zur Belagerung von Samaria. Jetzt erhielt Ahas von Salmanassar IV. Betel. Der assyrische König machte sein Verpflanzungs- und Einziehungsverfahren für diesen Punkt des ephraimitischen Gebietes rückgängig. Das war alles, was der mit vieler Mühe unternommene Versuch des Königs von Juda, das Hebräertum zu sammeln, abwarf. Als Samaria fiel, da hatten sich die Verhältnisse völlig geändert. An eine Wiederherstellung des Davidsreiches war nicht zu denken.

So war denn die letzte Hoffnung, das Hebräertum zu retten, geschwunden. König Ahas hat die letzte günstige Stunde nach Möglichkeit ausgekauft. Aber er scheiterte, weil sein Plan in Nordkanaan nicht die allgemeine Aufnahme fand,

die zu einer erfolgreichen Geltendmachung seiner Ansprüche bei dem Assyrerkönige nötig war. Und der Grund dieser Halbheit Nordkanaans den judäischen Plänen gegenüber lag in dem Umstande, daß dort der mosaische Geist nicht heimisch geworden war. Die Ablehnung mosaischer Überlieferungen mit der Abweisung der Stämme Simeon und Levi von Sichem wirkte entscheidend noch in dieser späten Zeit nach. Jetzt, wo es sich um einen Kampf der Geister handelte, rächte es sich bitter, daß man einmal die Religion vom Berge Sinai mit Schwertgewalt nach Kanaan zu tragen versucht hatte.

III. Der dreifache Versuch einer Neugründung Jerusalems.

Während Ahas noch hoffte, arbeitete Jesaja bereits an der Zukunft. Die Chronik erzählt, Ahas habe [die Türen des Jahwetempels geschlossen und] in jeder Ecke zu Jerusalem Altäre errichtet; in jeder einzelnen Stadt Judas habe er Höhen errichtet, [fremden] 'elohîm zu räuchern (2 Chr 28 24, 25). Diese Erzählung wird nach Abzug der Tendenz des Verfassers zutreffen. Sollte Sammlung durch Gleichberechtigung der Vielheit zustande kommen, so brachte naturgemäß dieses Verfahren eine Pflege und Förderung der einzelnen Heiligtümer mit sich. Überall sollte 'elohîm verehrt werden. Aber mit den aufblühenden Heiligtümern lebte ihre Tradition wieder auf, und der eine 'elohîm wurde schließlich nicht Jahwe, wie die Staatsurkunde es forderte, sondern daraus wurden viele („fremde") 'elohîm: der Monotheismus, wie ihn sich Ahas gedacht hatte, schlug bald infolge seiner kultischen Handhabung um in Polytheismus. Diese Erkenntnis bewog Jesaja, noch vor dem diplomatischen Mißerfolge seines Königs von dem von diesem weiter verfolgten Wege zurückzutreten.

Aber bloße Negation konnte diesem Geiste nicht genügen. Kein Prophet jener alten Zeit hat das törichte „Verlangen" geäußert, „daß man aller weltlichen Politik entsagen und sich

den Beschlüssen Jahwes über die Zukunft vertrauensvoll unterwerfen solle" (Duhm, Jesaja [2] S. XIV). Die Propheten waren nur zu sehr Politiker; sie hatten zu wenig von einem modernen Kathedertheoretiker an sich.

Sah Jesaja den Untergang Ephraims durch Assyrien voraus, so galt es nicht mit Hoffnungen auf die Zukunft sich zu trösten, sondern zu handeln. Was er getan hat, erzählt er selbst:

8 1 Es sprach Jahwe zu mir: Nimm dir eine große Tafel
Und schreib darauf mit Volksschrift: ‚Dem Maher-šalal'.
2 Und zieh mir glaubwürdige Zeugen hinzu: Uria, den Priester,
Und Sacharja ben Jəberekjahu. 3 Alsdann nahte ich der Prophetin,
Sie ward schwanger und gebar einen Sohn. Da sprach Jahwe zu mir:
Nenne seinen Namen: Maher-šalal[1]. 4 Denn ehe der Knabe lernt
Vater und Mutter sagen, wird man den Raub Samarias davontragen[2].

Der Prophet Jesaja tritt hier in enge Verbindung mit dem Priester Uria, den wir aus 2 Kg 16 als Priester am jerusalemischen Tempel kennen. Sacharja dürfte der Schwiegervater des Königs Ahas und der Großvater Hiskias sein.

Die Erkenntnis, daß Samaria verloren war und damit die Hoffnungen des Ahas scheitern würden, rief in Jesaja einen neuen Plan wach, Jerusalem und das Hebräertum zu retten. Er entsagte aller Verquickung von Religion und Politik. Eine politisch-religiöse Sammlung des Hebräertums war unmöglich. Jahwe selbst hatte die Welt in diesen Tagen darnach nicht eingerichtet. War aber eine solche Sammlung unmöglich, so gab es nur einen Ausweg, und einen Ausweg mußte es geben, das war die unerschütterliche Überzeugung

---

[1]) Der Knabe führt natürlich nur einen Namen. Den zweiten hat man hinzugefügt, weil man später die Beziehung der prophetischen Handlung auf die Vernichtung von Damaskus eintrug. In der Tat wird auch nur Maher-šalal in V. 4 verwandt.

[2]) „Vor dem Könige von Aššur": verdeutlichender Zusatz.

des Propheten, den Ausweg einer rein religiösen Sammlung. Darum knüpfte Jesaja mit dem Priester Uria an: nicht die priesterfeindliche Politik des Königs Ahas konnte retten, ein Zusammengehen mit der Priesterschaft, sie zu gewinnen für die grundsätzliche Reformation, für die Erneuerung des politisch verschütteten Mosaismus, konnte allein die rettende Losung der Zukunft sein. Hatte diese Religion, wie Jesaja es als Herzensgewißheit fühlte, eine Weltbedeutung, unvergänglichen Wert für die gesamte Menschheit, so durfte sie nicht mehr Stütze und Dienerin, das politische Programm eines gegen den Untergang anringenden Völkchens sein; sie mußte Lehre für den gesamten Weltkreis werden. So ergab sich ihm folgendes Zukunftsprogramm, das in der wissenschaftlichen Darstellungsweise jener Zeit abgefaßt ist:

2 2 Geschehen wird's am Ende der Tage[1], da wird der Berg Jahwes sein
Gegründet auf dem Haupt der Berge, und überragen wird er die Hügel.
Und strömen werden zu ihm Völker 3 und hingehen viele Genossenschaften:
„Auf und steigen wir auf zum Berge Jahwes, damit er uns lehre seine Wege!“
Ja, von Zion wird Tôrâ ausgehen und Jahwes Wort von Jerusalem.
4 Und richten wird er zwischen den Völkern und Entscheidungen geben vielen Genossenschaften.
Und sie werden umschmieden ihre Schwerter zu Karsten und ihre Lanzenspitzen zu Winzermessern.
Nicht führt Volk gegen Volk das Schwert und nicht lernen sie mehr Krieg.

---

[1]) Der Prophet fühlt sich also mit seinem Programm am Ende des alten und vor dem Beginne eines neuen Weltzeitalters. Man wird nicht vergessen dürfen, daß damals der König Nabonassar (747—734) die notwendig gewordene Kalenderreform unternahm, den Anbruch eines neuen Zeitalters verkündigte. Unter der Wirkung dieser Tat steht das ganze folgende Jahrhundert der Weltgeschichte, ja die Zeit von 753 abwärts.

In Jerusalem sieht Jesaja den Mittelpunkt der Welt, in der Jahwereligion das Bindemittel der Völker. Eine solche religiöse Sammlung erhoffte er bei dem Anbruch des neuen Weltzeitalters. Es sollte zugleich den Frieden bringen. Von dem davidischen Hause aber erwartete er die entscheidende Initiative (9 1 ff., 11 1 ff.): aus ihm sollte der Begründer des neuen Zeitalters hervorgehen [1].

Unter den Einfluß dieser Gedanken, die eine Erneuerung der mosaischen Religion bedeuteten, ihre endliche Loslösung von politischen Bestrebungen, scheint auch der Prophet Hosea geraten zu sein. Vor allem aber hat Micha sie aufgefaßt. Er hat sie in einem dramatischen Dialoge praktisch dargelegt.

Jahwe: 6 1 Auf, halte Gericht ab vor den Bergen [2], hören sollen die Hügel [2] dein Wort!

---

[1]) Jes 9 5 bezieht sich auf die Geburt Hiskias. Zunächst hat Jesaja enge Verbindung mit einem Sacharja gesucht, der eine hervorragende Rolle in Jerusalem gespielt haben muß. Sacharja aber hieß auch der Vater der Mutter Hiskias. Ferner muß Hiskia gerade in jener entscheidenden Zeit 735—722 geboren sein. Er ist bei seinem Regierungsantritt 720 nicht 25, sondern 15 Jahre alt gewesen, also 735 geboren, in der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges. Das beweist eine einfache Rechnung. Azarja ist 16 Jahre alt auf den Thron gekommen. Diese Angabe ist gesichert durch 2 Kg 14 21. Er hat 52 Jahre regiert. Jotham, sein Sohn, mußte seinen aussätzigen Vater von seinem 25. Jahre ab vertreten, und zwar 16 Jahre lang. Er hat dann noch 4 Jahre allein regiert. So ist die Angabe durchaus glaubwürdig, daß sein Sohn Ahas mit 20 Jahren den Thron bestieg. Dann konnte er aber unmöglich nach 16 Jahren, also im Alter von 36 Jahren einen Sohn von 25 Jahren hinterlassen! Umgekehrt aber wird es richtig sein, daß Manasse, Hiskias Sohn, im Alter von 12 Jahren zur Regierung kam: denn er hat 55 Jahre regiert. Wenn Hiskia mit 15 Jahren zur Regierung kam und 29 Jahre regierte, so konnte er wohl einen Sohn von 12 Jahren hinterlassen. Endlich hat es den Anschein, als ob das Davidhaus damals tatsächlich auf wenigen Augen stand. Azarja wurde aussätzig, sein Sohn Jotham brachte es nur auf 45 Jahre. Ein Prinz fiel im Jahre 735. Ahas wurde 36 Jahre alt. Von Hiskia selbst wird eine schwere Krankheit berichtet. So würde denn auch, wenn das Aussterben des Davidhauses zu befürchten war, Jes 11 1 verständlich werden. Jes 9 6: „von nun an“ zeigt außerdem, daß der Prophet von der Gegenwart spricht. Mithin ist der Sohn der ʿalmâ Hiskia. ʿalmâ ist der Titel der Königsgemahlin, gəbîrâ Titel der Königsmutter. In das Jahr 735 fällt also die Geburt des oben dargestellten jesajanischen Planes.

[2]) Vom Jahweberge aus, der die Berge und Hügel überragt! Jes 2 2 ff.

Prophet: 2 Hört die Klagesache Jahwes, ihr unwandelbaren Grundfesten der Erde:

Anklage: 3 Mein Volk, was tat ich dir, womit belästigte ich dich? Sage gegen mich aus!

4 Ich brachte dich aus dem Lande Miṣraim, und aus dem Knechtshause befreite ich dich

Und schickte Mose[1] vor dir her. 5 Denke daran, was Balaḳ[2] plante

Und welchen Bescheid ihm Bilʿam[3] erteilte, damit du mein Recht[4] erkennst!

Volk: 6 „Womit soll ich vor Jahwe treten, mich beugen vor dem Gott der Höhe?

Soll ich vor ihn treten mit Brandopfern, mit einjährigen Kälbern?

7 Gefallen Jahwe tausende von Böcken, zehntausend Bäche Öls?

Soll ich meinen Erstgeborenen als Sühne für mich geben, meine Leibesfrucht als Buße für mein Leben?"

Prophet: 8 Er hat dir gesagt, Mensch, was frommt. Und was fordert Jahwe von dir,

Außer Recht zu tun, Liebe zu üben und demütig zu wandeln vor deinem Gott?

Der Plan Jesajas, den Wertbesitz des Hebräertums vor dem Untergange zu retten, bedeutet nach dem Auftreten Moses den Höhepunkt hebräischen Lebens. Hier erfaßte es sich selbst. Es ist der Augenblick der Selbstbesinnung vor dem Verderben. Jesaja ist auch geistig der König der Propheten.

Aber sein Plan lief doch, trotzdem er grundsätzlich Religion und Politik trennen wollte, im Grunde auf eine politische Neugründung Jerusalems hinaus. Hatte er auch einen gewaltigen Schritt über die bisherigen Epigonen Moses hinaus

---

[1]) „Aaron und Mirjam": Zusatz, wie das nicht wiederholte את schon zeigt.

[2]) Titel und Vatername sind Glossen.

[3]) „Von Šiṭṭîm bis zum Gilgal": weitere Ausspinnung des Rückblicks auf die Vergangenheit.

[4]) Jahwe spricht selbst!

getan, die Schranken vor der Fülle der Zeit hatte er damit noch nicht überschritten. Er glaubte unerschütterlich an die Begründung eines neuen Weltalters, aber der Begründer war ihm noch der davidische König. Die Verquickung von Religion und Politik wollte er abtun; aber vollständig mit dem Staatsgedanken zu brechen, war einem altorientalischen Geiste und Herzen versagt. An der Forderung, an der Hesekiel nach dem Exile scheiterte, als es galt eine jüdische Gemeinde herzustellen: „Schafft euch ein neues Herz und einen neuen Geist" (18 31), an dieser Menschenvermögen überschätzenden Forderung zerstieß sich auch die Verwirklichung des jesajanischen Reformplanes. Was der große Prophet in die Wirklichkeit umsetzen, als wirklich noch schauen wollte, ist eine gute Hoffnung auf zukünftige Zeiten geblieben. Auch Hesekiel hat sich bescheiden müssen: „Jahwe wird euch ein neues Herz und einen neuen Geist verleihen" (36 26). Mit derselben Resignation hat auch Jesaja seinen Plan begraben müssen:

8 16 ⟨Ich gehe,⟩ zusammenzubinden das Programm, zu versiegeln die Tôrâ in meinen Jüngern.
17 Ich aber harre auf Jahwe, der sein Antlitz vor dem Hause Jakobs verbirgt,
Und hoffe auf ihn. 18 Siehe, ich und die Söhne,
Die mir Jahwe gegeben hat, sind Zeichen und Vorbilder in Israel
Von Jahwe der Heere, der da wohnt auf dem Berge Zion.

* * *

Die große Enttäuschung seines Lebens hat Ahas nicht lange überlebt. Hiskia, sein Sohn, war noch unmündig. So brach denn unaufhaltsam zusammen, was er gebaut hatte. In Assyrien war mit Sargon 722 ein neues Regiment hochgekommen. Und man wollte in Jerusalem diesen Umschwung der Dinge benutzen. Jetzt drängten sich Leibwächter und Söldling, Richter und Älteste, die Günstlinge und Minister, die von Ahas zurückgeschobene patrizische Welt und ihr Gefolge vor. Jesaja hat uns diesen Stand der Dinge gezeichnet (3 1 ff.): der Herr in Juda war ein Kind, und Weiber be-

herrschten es. Die Zeit war also nicht darnach, daß der Prophet irgendwie hoffen konnte. Er wollte der Politik Valet sagen, und mußte doch als Warner und Berater zuspringen.

Es ist, da sich in Jerusalem jetzt der assyrische Umschwung im kleinen abspielte, nicht anzunehmen, daß die Gesandtschaft Merodach-Baladans an Hiskia bereits in dieser Zeit stattgefunden habe. Sie hätte auch einen fünfzehnjährigen Knaben auf dem Throne gefunden, und diesem Kinde hätte unmöglich Jesaja Vorstellungen machen und ihm drohen können, daß seine Söhne die Torheit des Vaters büßen würden. Also Juda, das an dem neuen Regimente in Assyrien lebhaft interessiert war, beteiligte sich nicht an „dem letzten erfolglosen Versuche Israels, sich seine Selbständigkeit zurückzuerobern".

Während so Juda zunächst durch sich selbst von einer selbstmörderischen Politik abstand, wandte Jesaja von 713 bis 711 sein ganzes Ansehen auf, um die ziellosen Geister von dem Aufstande gegen Assyrien zurückzuhalten. Er selbst erzählt:

20 1 Im Jahr, da der turtan nach Ašdôd kam[1], gegen Ašdôd stritt und es einnahm[2],

2 Da sprach Jahwe ⟨zu mir⟩[3]: 3 Wie mein Knecht[4] gegangen ist

Nackt und barfuß drei Jahre lang wegen[5] Miṣraims[6] und Kûš':

4 So wird der König von Aššur die Gefangenen Miṣraims und die Verpflanzung von Kûš wegtreiben,

Junge und Alte, nackt und barfuß und entblößten Gesäßes[7].

5 Und erschreckt und enttäuscht werden sie sein durch Kûš, ihre Aussicht, und Miṣraim, ihr Prunkstück,

---

1) „Als ihn Sargon, der König von Aššur, sandte": verdeutlichender Zusatz.

2) Bereits von Duhm ausgeschieden ist der folgende Einschub.

3) Der Bericht ist, wie die übrigen erzählenden Stücke, vom Propheten selbst gegeben.

4) „Jesaja": ergänzende Glosse des Sammlers.

5) „Zeichen und Vorbild": verdeutlichende Glosse.

6) Es ist natürlich nicht Ägypten, sondern Muṣri gemeint!

7) „Die Scham Miṣraims": bereits von Duhm ausgeschieden.

6 Und sprechen wird der Bewohner dieser Küste[1]: Sieh, so steht's mit unsrer Aussicht,
Uns loszureißen[2] von dem Könige von Aššur! Und wie sollen wir selbst denn entkommen!

Juda hatte 713 dem Warner nicht gehorcht, aber es wußte im entscheidenden Augenblicke noch einmal dem drohenden Verderben zu entgehen.

Dagegen als Merodach-Baladan nach dem Tode Sargons (705) während des Regierungswechsels seinen letzten Versuch machte, Babylon zu besetzen, und dazu sich der Hilfe des Westens versicherte, sagte der nunmehr großjährige Hiskia ihm seine Bereitwilligkeit zu, von Assyrien abzufallen. Als sich dann Sanherib nach der Regelung der babylonischen Verhältnisse nach dem Westen wandte, entging Jerusalem zwar der Eroberung, aber das Gebiet Judas war erheblich beschnitten worden[3].

In der Zeit nach dem Abzuge Sanheribs, der die Aufhebung der Belagerung Jerusalems zur Folge hatte, wo das Königreich Juda fast nur von der Hauptstadt gebildet wurde, hat Hiskia seine Reform unternommen, von der uns das Königsbuch und die Chronik erzählt. Die Gedanken Jesajas, die doch auf eine rein religiöse Erneuerung des Jahwismus abzielten, wurden zu einer Neugründung Jerusalems politisch fruchtbar gemacht. Die Jünger des Propheten am

---

[1]) „An jenem Tage“: verdeutlichende Glosse.

[2]) „Wohin wir flohen um Hilfe“: wie die unmögliche Beziehung zeigt, Zusatz.

[3]) Da es zur Begründung des Folgenden dringend notwendig ist, so setze ich den oft zitierten Bericht Sanheribs ausführlich her:

„Von dem Judäer Hiskia, der sich nicht unter mein Joch gebeugt hatte, belagerte ich 46 feste, mit Mauern versehene Städte, die kleineren Städte in ihrem Umkreise ohne Zahl ... und eroberte sie. 200150 Menschen, jung und alt, männlich und weiblich, Rosse, Maultiere, Esel, Kamele, Rinder und Kleinvieh ohne Zahl führte ich von ihnen heraus und rechnete sie als Beute. Ihn selbst sperrte ich wie einen Käfigvogel in seiner Residenzstadt Jerusalem ein. ... Seine Städte, die ich geplündert hatte, trennte ich von seinem Lande ab und gab sie an Mitinti, den König von Ašdod, Padî, den König von Ekron, und Ṣil-bêl, den König von Gaza, und verkleinerte sein Land.“

Tempel versuchten durch einen Staatsakt die messianische Zeit herbeizuführen.

Jesaja selbst hat das Werk Hiskias erlebt. Ob er mitgewirkt hat, ist nicht zu ersehen. Im Jeremiabuche wird uns berichtet, daß der Mann, den wir als Jünger des Propheten bereits kennen gelernt haben, Micha auf prophetischer Seite die treibende Kraft gewesen ist (Jer 26 17 ff.). Nachdem durch den assyrischen König Jerusalem fast isoliert worden war, handelte es sich bei dem Unternehmen, den Monotheismus sicher zu stellen, nur um ein Zusammengehen der Bürgerschaft mit dem Priestertum.

Ein Gesetzbuch, das uns im Deuteronomium erhalten ist, schuf im Jahwetempel zu Jerusalem den zentralen Kultort. Ašerâ und Maṣṣebâ wurden entfernt. Auf diese Weise wurde ein strenger Monotheismus eingeführt. Der Dienst anderer Götter wurde mit dem Tode bedroht.

Dazu kam eine Regelung des Tatbeweises durch Zeugenaussage. Für das Stadtkönigtum wurde ein Richter bestellt; vielleicht war es der König selbst. Da die Heiligtümer im Lande wegfielen, so mußte für den fahrlässigen Totschläger ein Ausweg gefunden werden. Es wurden drei Städte bestimmt, — über mehr Städte verfügte Hiskia wohl kaum — in die er sich vor dem Bluträcher flüchten konnte. Außerdem wurde das Familienrecht erweitert, besonders Gesetze gegen Unzucht erlassen. Man wird annehmen können, daß neben diesen Gesetzen die bürgerliche Gesetzgebung des Ahas in Kraft blieb, soweit sie sich in dem Stadtfürstentum überhaupt verwenden ließ.

Das Gesetzbuch rechnete mit einer Erweiterung des Gebietes. Die Vorrede des Gesetzes bestimmt das von Jahwe verheißene Land als von der Steppe bis zum Libanon, vom (Jordan-)Flusse bis zum Mittelmeere reichend. Man rechnete also, als man diese Maßregeln im Innern traf, mit einer Zukunft. Man war nicht gewillt, bei dem von Assyrien geschaffenen Zustande zu bleiben. Die Reform hatte man ja in der Hoffnung auf den zu Ehren gebrachten Jahwe unternommen. Sie sollte die Garantie sein für eine bessere Zukunft. Ein zertretenes Geschlecht klammerte sich an den Felsen des Glaubens Jesajas.

Sanheribs Plan war, Ägypten zu erobern. Immer lästiger und wohl auch bedrohlicher wurde die Gefahr, die von den Chaldäern her drohte. Dem erschöpften assyrischen trat ein verhältnismäßig noch ungebrochenes babylonisches Aramäertum entgegen. Immer wieder war Merodach-Baladan gegen Babylon vorgegangen. So lag es nahe, Babylon mit seiner Weltbedeutung überhaupt zu beseitigen und seinen Handelsverkehr unter unmittelbare assyrische Aufsicht zu bringen. Dieses doppelte Unternehmen hat Sanherib durchzuführen versucht. Er eroberte Babylon (689) und zerstörte es. Dann rüstete er zu einem Zuge gegen Ägypten.

Beruhte Hiskias Reform in Jerusalem auf einem Zusammengehen von Priesterschaft und Patriziern, so war man gegenüber dem Wechsel, der sich in Assyrien von Sargon auf Sanherib vollzogen hatte, rückständig. Während sich in der Zeit der Unmündigkeit Hiskias in Jerusalem langsam aus dem Volkskönigtum des Ahas ein patrizisch-hierarchisches Regiment entwickelte, war man bereits in Assyrien wieder nach der Episode einer priesterfreundlichen Regierung unter Sargon zu der Politik Tiglat-Pilesers III. und Salmanassars IV. zurückgekehrt. Der Gegensatz, in dem sich die Leiter in Jerusalem zu Assyrien befanden, der natürlich durch die gegenwärtig von den Städtern allein aufzubringenden Tributleistungen verschärft wurde, gab der herrschenden Partei in dem Stadtfürstentum eine neue Färbung. Sie ward aus einer unter Sargon assyrischen zu einer ägyptischen Partei. Man trat auf die Seite der voraussichtlichen Gegner Sanheribs.

Diese Stellungnahme vollzog sich noch vor dem Tode Hiskias (692) und während der ersten Regierungsjahre Manasses. Damals war der neue König noch unmündig; und so konnten seine Vormünder nach ihrem Belieben schalten und walten. Ist das Verhältnis Jesajas zu der Reform Hiskias nicht mehr festzustellen, so ist jetzt seine Stellung zu dem Wechsel der politischen Anschauungen in Jerusalem völlig klar. Er sah voraus, wohin man geraten würde; er ist zeitlebens ein Freund der Assyrer geblieben.

Zwar schweigen die assyrischen Urkunden gerade über diesen Teil der Regierung Sanheribs. Aber hier tritt der

biblische Bericht als voller Ersatz an ihre Stelle[1]. Der Verlauf der Ereignisse von 700 ab war darnach folgendermaßen: Hiskia ist jedenfalls im Zusammenhange mit den babylonischen Unruhen, die mit der Zerstörung Babylons endeten, abgefallen. So übernahmen die Vormünder seines Sohnes, Eljakim, Šebna und Joaḫ, die später dem rab šaḳê gegenüber den unmündigen König vertreten, bereits eine festgelegte Politik. Als dann in den folgenden Jahren Sanherib, nachdem er sich mit seinem Sohne Asarhaddon in Babylonien auseinandergesetzt hatte, im Westen erschien, um seinen ägyptischen Feldzug durchzuführen, war zwar die Bestürzung darüber, daß der König doch noch gekommen war, groß. Das Vornehmen der Empörer war dem Gelingen nahe gewesen; jetzt aber fehlte ihnen die Kraft zur endgültigen Ausführung. Allein, während Sanherib 701 unter Hiskia ein Heer vor die Mauern Jerusalems gesandt hatte, so schickte er jetzt einen Unterhändler, der zwar seinen Auftrag recht geschickt ausführte, dem aber der nötige Nachdruck bei seiner Redegewandtheit fehlte. So zeigte sich schon hier die mißliche Lage des Assyrers. Er hatte gehofft, seine ganze Kraft gegen die Ägypter führen zu können; so aber wurde er mit Belagerungen bereits vor den Toren Ägyptens aufgehalten. Schließlich scheint ihn Tirhaḳa überrascht zu haben, als er von der Belagerung Libnas nicht schnell genug abkommen konnte. Das Unternehmen Sanheribs gegen Ägypten war gescheitert, weil es nicht mit genügendem Nachdruck sofort nach dem Schlage gegen Babylon ausgeführt werden konnte und so den Gegnern Zeit zur Vorbereitung gelassen war. Dazu werden auch die Kräfte nicht ausreichend gewesen sein; denn ein beträchtlicher Teil der Feldtruppen wird zur Sicherung der Verhältnisse im Osten zurückgeblieben sein. Die Angabe, 185000 Mann seien gefallen, läßt sich leicht durch Umstellung der Zahlwörter auf das wirkliche Maß reduzieren, wie es der historisch treue Bericht der Bibel ursprünglich gehabt haben muß.

Die Zeit nach 700 brachte also eine Neubelebung der Hoffnungen in Kanaan. Jetzt sah es aus, als wollte Jahwe

[1]) Der biblische Bericht ist unten in D II ausgeschieden.

seine Treuen belohnen und sie entschädigen für die Zeit der Leiden und Enttäuschungen. Jetzt schien die Zukunft angebrochen zu sein, die man sich selbst prophezeit hatte. So begann denn schon Hiskia, wie die Chronik berichtet, eine Propaganda in Kanaan für seine „Erweiterungs"pläne (2 Chr 30). Man geriet immer mehr, nachdem man mit dem Reformgesetze eine religiös-politische Neugründung Jerusalems begonnen hatte, auf die schiefe Ebene rein politischer Bestrebungen.

Die Zeit nach 700 stand aber zugleich *unter dem Zeichen Ägyptens*. Das bedeutete, daß es die seit Šešonks Zeiten begrabenen Ansprüche auf Kanaan wieder aufnahm. Wollte man also in Jerusalem etwas Neues schaffen, so galt es Legitimationen für die Rechte, die man beanspruchte, aufzustellen, die eigenen Forderungen urkundlich zu vertreten bei der Macht, die die Zukunft zu vergeben hatte. So fällt denn *nicht lange nach der Reform Hiskias ihre historische Begründung* mit Hilfe der damaligen Wissenschaft. Da man im Zeichen des Jahwismus stand, so griff man natürlich auf die jahwistische Urkunde Davids zurück; und da zugleich die Hierarchie die Tonangeberin in Jerusalem war, so wurde auch die Staatsverfassung vom Jahre 837 herbeigezogen. Dazu baute man die bisherigen Nachweise des Rechtes Judas der veränderten Zeitlage angemessen um. Man betonte besonders das Verhältnis der Hebräer und ihres Stammvaters Abraham zu Ägypten (Gen 12 10 ff.).

Neu an dem ganzen Vorgehen war nur der Umstand, daß man unmittelbar von Jerusalem aus fast ohne Landschaft und Stamm den Versuch unternahm, ein Recht auf Kanaan zu erweisen. Man mußte den *Stamm Juda unmittelbar auszeichnen*. Man mußte den Beruf Judas, das neue Zeitalter des Glücks und Friedens zu schaffen, wie ihn die Reform gefaßt hatte, in der Staatsurkunde zum präzisen Ausdruck bringen. Daher zeigte man nicht bloß, wie mit dem Untergange Sodoms durch die Feuerflut, mit dem Untergange der babylonischen Semiten auf dem Boden Kanaans, ein neues Zeitalter der Kanaanäer, der Hebräer begann, in dem der Löwe das maßgebende Tierkreisbild ist. Man wies nach, wie in dem Mikrokosmos der zwölf Stämme der Hebräer Juda diesen Löwen darstellt, zu dem der Friedenskönig kommt,

der Reiter auf dem Friedenstier, der Freund des Weinstocks und der Herden:

Gen 49:

8 Juda, dich, dich preisen deine Brüder: vor dir beugen sich deines Vaters Söhne.

9 Ein Jungleu ist Juda; vom Raub, mein Sohn, wurdest du groß.

So hat er sich gestreckt wie ein Löwe und gelagert wie ein Altleu: wer mag ihn stören!

10 Nicht weicht das Scepter von Juda noch der Stab zwischen seinen Füßen,

Bis der kommt, dem er [1] und der Gehorsam der Stämme eignet,

11 Der seinen Esel an den Weinstock bindet, an die Rebe sein Eselsfüllen,

Der in Wein sein Kleid wäscht und in Traubenblut sein Gewand,

12 Dessen Augen funkeln vom Wein, dessen Zähne weiß schimmern von Milch.

* * *

Mit dem Aufkommen Tirhaḳas etwa von 691 ab stand man in Jerusalem nicht mehr bloß unter dem Zeichen Ägyptens, sondern es drohte unmittelbar eine ägyptische Gefahr. So befand man sich im Anfange der Regierung Manasses vor der ernstlichen Frage, was denn werden sollte, wenn Ägypten wirklich aufkam und die alten Zeiten seiner Herrschaft über Kanaan erneuerte. So besann sich denn die Vormundschaft des jungen Königs auf die Vorzeit Jerusalems. Auch dieses Jerusalem hatte eine ähnliche durch die Staatsgewalt begründete monotheistische Reform durchgemacht. So weckte Ägypten die Erinnerung an die Tage Chuen-atens wieder auf, an die Zeit, die Abdḫiba kennzeichnet: „Siehe, der König hat seinen Namen nach Jerusalem auf ewig gelegt". Eine monotheistische Reform in Jerusalem zu haben, war in dieser Zeit gefährlich. So überbot man Hiskias Reform. Die Losung „Neugründung Jerusalems"

[1]) Der Herrscherstab! Natürlich ist kein ausländischer König gemeint.

führte schließlich zum Hinabrollen auf der schiefen Ebene der Politik bis zur gänzlichen Verwerfung des Mosaismus: das Ideal Jesajas wurde schließlich in sein Zerrbild verkehrt.

Es ist nicht mehr viel, was von dieser Überbietung des Werkes Hiskias in den ersten Regierungsjahren Manasses zu uns spricht. Aber daß ein Bild der Ašerâ, daß Altäre im Tempel aufgestellt wurden, erzählt uns noch die Geschichte. Unerklärlich würde uns dieses Vorgehen bleiben, auch wenn man mit Winckler den Chronikbericht von Manasse umdrehte und erst einen frommen, dann einen heillosen Manasse konstruierte, wenn uns nicht noch der Weihspruch des so restaurierten Tempels erhalten wäre. Es ist das Verdienst Wincklers, diese Losung der Überreform ausgegraben zu haben[1]. Sie hat gelautet:

Jes 29:

1 Weh über Ariel, Ariel der Stadt, da Dôd sich niederließ.
Es vollendeten sich Jahr um Jahr, die Feste kreisten ⟨endlos⟩[2].

2 Und ich drang[3] in Ariel, und Trauer[4] hatte ich wie Ariel.

3 Und ich hatte mich niedergelassen wie Dôd über dir und über dir eine Säule gebaut
Und über dir Mauerwerk errichtet. 4 Und tief aus der Erde sprachst du,
Und es war wie ein Totengeist[5] deine Stimme, und aus dem Staube flüsterte dein Wort[6]:

5 „Wie[7] zermalmter Staub ist der Schwarm deiner Feinde und wie verwehende Spreu die[8] Gewalttätigen.“

---

[1]) Zur Textfeststellung vgl. Winckler (Geschichte Israels II S. 255ff.), der aber oft zu weit geht und unnötig konjiziert.

[2]) Der Text kann hier nicht völlig in Ordnung sein, vgl. LXX. Vielleicht ist hier ein Inf. abs. ausgefallen.

[3]) Zur Konstruktion und Wortbedeutung vgl. Ri 16 16.

[4]) Der Text ist durch Dittographie vermehrt.

[5]) „aus der Erde“ Glosse aus 4[a].

[6]) „Und aus dem Staube klang leise dein Wort“: Glosse zu 4[c].

[7]) והיה ist eingesetzt, als man nicht mehr erkannte, daß hier die Offenbarung mitgeteilt wurde.

[8]) „Schwarm“: wiederholt aus der ersten Halbzeile.

Man richtete also einen Dôd-Kultus ein und „grub“ dazu, nachdem man schon die Dôdsäule aufgestellt hatte, das weibliche Gegenstück in Ariel aus. Ariel ist weiblich, wie deutlich חרברי zeigt. Das also war das Ašerâbild, das Manasse im Jahwetempel aufgestellt hat! Nun fällt auch Licht auf Abimilki von Tyrus, ardu Šalmajati, und auf sein Tyrus, maḫâz Šalmajati. Šalmajati ist שלמית, das weibliche Gegenstück zu שלם. Und Abimilki erinnert, indem er diese Titel anwendet, den König von Ägypten an die Ansprüche, die er, der von dem Sidonier bedrängt wird, auf die Vorherrschaft über die Phönizier hat. Er, nicht sein Gegner, ist der Diener der Bundesgöttin, „Priester der ʿAštoret“ oder „König der Sidonier“, wie Ithobaal; und er beansprucht, daß der König ihm gegen den Empörer Zimrida von Sidon wieder zu seinem Rechte verhilft. Als der „König der Sidonier“ hat er auch den Auftrag erhalten, mitzuteilen, was er aus dem Lande Kanaan hörte[1]. — War nun in Jerusalem durch Chuen-aten die Reformation eingeführt, so waren die alten Vorrechte der Stadt ausgelöscht; es war reichsunmittelbar geworden, kein Vasallen-

[1]) Es ist mir selbstverständlich klar, wenn ich es auch erst später einmal behandeln kann, welche weittragenden Folgen nicht bloß für die Geschichte Kanaans, sondern auch Phöniziens diese Feststellung hat. Die ʿAštoret von Sidon verleiht nicht bloß die Herrschaft über Phönizien, sondern auch über Kanaan. In dieser Manassezeit ist Sidon Führer der Antiaššurliga im Westen (S. 159). Über die Omriden herrscht der König der Sidonier, ebenso über Salomo. Dieselben Ansprüche vertritt theoretisch Abimilki. Der Mann bekommt also ein ganz anderes Ansehen, als man bisher dem „Angeber und Ohrenbläser“ zuschrieb. Darum, als Assyrien nach dem Westen vorgeht, bemächtigt es sich zuerst Sidons; erst dann kommt Damaskus an die Reihe. So gewinnt es ein Recht zur Kriegserklärung an Damaskus. Wichtiger vielleicht als für diese gut übersehbare Epoche ist die obige Feststellung für die noch unbekannte Vorzeit. Wer hat dieses Vorrecht aufgebracht? Wie weit reicht es übers Mittelmeer? Die Sidonfrage hat für den Westen die gleiche Wichtigkeit wie die šar-kiššati-Frage für den Osten. Darum kann Sichem nur einen Stämmebund bilden mit der Gottheit Tammuz. Und das Ostjordanland wird, wie ich weiter unten feststellen werde, auch von der weiblichen Gottheit vergeben! Darum bildet es auch ein selbständiges Königtum. Die voraussichtliche Bedeutung der Šalmajati-Frage hat schon Winckler in Keilinschriften u. AT [3] S. 236 gefühlt.

königtum mehr. Jetzt unter Manasse, wo es galt, ägyptischen Ansprüchen zu begegnen, die selbstverständlich an diese Zeit der Abhängigkeit anknüpften, mußte man über diese Zeit hinausgehen. Darum also verwarf man die monotheistische Reform Hiskias; sie erinnerte nur zu sehr an Chuen-atens Vorgehen gegen Jerusalem. Man tat wieder den Schritt zurück, der über den Kanaanismus hinaus getan war, und kehrte zu ihm zurück. Man knüpfte an die Zeit vor Chuen-aten an, in der Jerusalem seinen Namen von der Gottheit Šelem mit Recht trug. So bekam denn auch Malkîṣedeḳ den Titel melek Šalem. Mit dem Namen Ariel „El ist Löwe" hielt man zugleich die Löwenansprüche Judas fest.

Die Losung der Überreformer ist in den Farben der Höllenfahrt Ištars gehalten. Es war eine Zeit der Klage, da Ariel vergraben war, der Unterwelt angehörte. Aber heraufgestiegen ans Licht, ist Ariel die Kriegsgöttin, die den Schwarm der Feinde zermalmt und die Gewalttäter, die sich wider menschliches und göttliches Recht die Herrschaft anmaßen wollen, zerstreut.

Selbstverständlich sind dieser Überreform auch Wortführer entstanden. Wenn uns ihre Losung erhalten ist, und zwar mit einem Zusatze, der Ariel bedroht, so werden wir auch noch Spuren dieser antijahwistischen Tätigkeit in derselben Bearbeitung nachzuweisen hoffen dürfen. Hier kommt Mi 5 4 ff. in Betracht:

4 Aššur, wenn's in unser Land fallen und wenn's unsere Burgen betreten will,
So werden wir gegen es die Siebenheit[1] und Achtheit, die Trankopferempfänger der Menschen, aufstellen.

[1]) Daß Feminina hier genannt werden, beweist das Suffix in V. 5: בפתחיה. Wenn פתחות Ps 55 22 „gezückte Schwerter" bedeutet, so ist dieselbe Bedeutung auch für פתח anzunehmen, ehe man zu einer Konjektur schreitet. Dazu kommt der Beweis durch die Glosse: „mit dem Schwert". רעים ist Glosse zu נסיכי אדם nach V. 5: רעו. Der gegenwärtige Wortlaut gibt gar keinen Sinn: „wir werden ihnen 7 Regenten und 8 Fürsten der Menschen entgegenstellen". שבעה ist zu dem assyrischen sibitti zu stellen. Wir hätten also hier auch auf kanaanäischem Boden die weibliche Form für die gebräuchlichere šebaʿ. Zu dem Schwanken zwischen singularer und pluraler Behandlung beachte man die bereits von Winckler (Geschichte Israels II S. 45 Anm. 1) beige-

5 Die sollen das Land Aššur [mit dem Schwerte] und das Land Nimrods mit ihren Klingen regieren.
Der wird von Aššur befreien, wenn es in unser Land fällt und wenn es unser Gebiet betritt.
7 Der Rest Jakobs ist unter den Völkern[1] wie ein Löwe unter den Tieren der Wildnis,
Wie ein Jungleu unter Schafherden: geht er hindurch, so tritt er nieder und raubt, und keiner kann entreißen:
8 Du wirst obsiegen über deine Dränger, und alle deine Feinde werden umkommen[2].

Je spärlicher die Überreformer Manasses zu uns sprechen, um so gesprächiger ist die Polemik. Es ist selbstverständ-

---

brachte assyrische Parallele: „Sibitti, die tapferen Götter, soll mit ihrer Waffe eure Niederlage bewirken.“ Dazu kommt ein Schwanken zwischen männlicher und weiblicher Behandlung. Wenn mit der Siebenheit eine Achtheit verbunden wird, so haben wir Arba'il und Ḳirjat-'arbaʿ in Betracht zu ziehen. Die Achtheit stellt eine doppelte Vierheit dar. Nun ist Arbela der Ort des Ištarkultus. Göttliche Hilfe aber setzt unser Text voraus; denn deutlich stehen die Helfer im Gegensatz zu den redenden Personen, die sie „aufstellen“. So werden wir hier die Gottheit Šebaʿ und ihre beiden Götterkinder haben, von denen eine die weibliche Gottheit ist. Nun kennen wir bereits die Zusammenstellung von Dôd und Ariel. Siebenheit uud Achtheit repräsentieren mithin die Göttertrias: Vater, Sohn und Tochter, die Geschwistergatten sind. So erklärt sich auch die Bezeichnung der Woche von 7 Tagen als „acht“ Tage (Gen 17 12). Für die Vaterzahl tritt die Summe der Kinderzahlen ein. Dann ist die Doppelwoche 15 Tage (Summe der Vaterzahl und der Kinderzahlen). So ist der Ausgleich zwischen vier Wochen und dem dreißigtägigen Monat gewonnen. Zu den Taten, die die Götter gegen Aššur verrichten werden, vergleiche die oben schon angeführte Stelle.

[1]) „Inmitten vieler Völker“: Glosse dazu. V. 6 wendet den Ausspruch auf Jahwe.

[2]) In V. 9—14 wird dann ein Strafwort gegen das kriegerische Land mit seinen Schnitzbildern, Malsteinen, Ašeren und Götzenbildern, dem eben noch der Sieg verheißen war, angefügt. Der Spruch, der die Hilfe der „Götter“ verspricht, wird feierlich zurückgenommen (vgl. Jes 29 6). Also man kannte noch die ursprüngliche, oben festgestellte Bedeutung des Spruches. Wir haben hier einen unmittelbaren Beweis für die Richtigkeit der obigen Deutung!

Weitere Losungen der Überreformer siehe unten in D III.

lich, daß der greise Jesaja seine Stimme erhoben hat. Ich führe hier[1] von ihm an:

28 14 Hört Jahwes Wort, Männer des Spotts, Herren des Volks[2]:
16 „Siehe, ich habe gegründet in Zion einen Stein, einen bewährten Eckstein[3],
Eine standhafte Gründung, die nicht weicht, 17 und Wahrheit als Setzwage[4] gebraucht“.
So wird wegraffen[5] Hagel die Zuflucht[6] und den Schutz Wasser fortspülen.
18 Und vernichtet wird euer Bund mit dem Tode und euer Vertrag mit der Unterwelt nichts gelten.
Das gußbringende Blitzbündel[7], fährt's einher, ihr verfallt ihm zur Züchtigung[8].

---

1) Weiteres siehe unten in D III.

2) Selbstverständlich ist V. 15 aus dem eigentlichen Jesajaspruch erschlossene Glosse. Man brauchte das eigentlich nicht zu begründen. Wie kann jemand so erzdumm sein und sich rühmen, daß er Lüge zu seiner Zuflucht gemacht und sich in Trug geborgen habe. Wer so offen seine Karten aufdeckt, der kann sich nicht wundern, daß sie ihm weggeblasen werden. Aber solch ein Vers läßt sich gut kommentieren! Man hat eben eine orientierende Einleitung dem Prophetenwort vorangestellt. Unter dieser Textbearbeitung hat auch der Spruch, der in V. 7 ff. stecken mag, gelitten.

3) מוסד ist Dittographie, bereits von Duhm erkannt. Aber אבן ist ebenfalls wiederholt, nachdem יקרה als Glosse zu בחן in den Text selbst gedrungen war. Dadurch ist die Satzkonstruktion völlig verwirrt worden.

4) Man hat die Wahl zwischen משפט und צדקה, קו und משקלה. Lies ימיש.

5) lies יעה als Imperf.

6) כזב ist aus V. 15 eingedrungen.

7) Duhm, der auch diesen Text wie so manches im Jesaja nicht verstanden hat, weiß natürlich nichts mit der flutenden Geißel anzufangen und beginnt unnötigerweise zu konjizieren. Daß שוטף richtig ist, konnte man aus V. 17 b sehen. Der Prophet droht nicht mit Assyrien oder irgendeinem andern Volke; er kündigt Hagel und Wasser an. Was gehört denn zu diesen Himmelserscheinungen, Hagel und Regen? Der Blitz! Man muß sich erinnern, daß die Gottheit, die solches Wetter bringt, ein Blitzbündel führt. Also ist שוט keine Geißel, sondern das Blitzbündel, das man sich anscheinend als Geißel gedacht hat. Darüber weiteres unten D III 11.

8) So richtig von Duhm konjiziert. Das beweist Jes 30 30 ff.

19 So oft's einherfährt, wird's euch fassen; denn am Morgen fährt's einher,
Am Tag und in der Nacht, und eitel Schauder wird's sein, Offenbarung zu deuten.
20 Ja, zu kurz ist das Lager, sich zu strecken, und die Decke zu knapp, sich drein zu wickeln.
21 Denn wie zu Har-Pəraṣîm wird er[1] sich erheben, wie im Tal zu Gibʿôn toben,
Um zu tun seine Tat, ein Fremder[2], um zu wirken sein Werk, ein Feind.
22 Und nun, treibt nicht Spott, damit sich eure Bande nicht festschnüren.
Denn Vernichtung und Entscheidung hab' ich gehört von Jahwe der Heere.

Diese Polemik bestätigt in jeder Beziehung, was oben über die Überreform Manasses erschlossen wurde. Wenn der Prophet das, was im Staate geschehen ist, einen Bund mit dem Tode und einen Vertrag mit der Unterwelt nennt, so wird man sich zunächt daran zu erinnern haben, daß „Bund" der Ausdruck für die (religiösen) Begleiterscheinungen einer Staatsneuordnung ist (David: 2 Sa 5 3, im Jahre 837: 2 Kg 11 17, Hiskia: 2 Chr 29 10, Josia: 2 Kg 23 3). Hier spielt also der Prophet ironisch auf die Reform an, die Ariel aus der Unterwelt hatte aufsteigen lassen. Es waren Götter der Unterwelt (Dôd-Šelem und Ariel-Ašerâ), die man, Schutzgötter des neuen, Selbständigkeit beanspruchenden Staates zu sein, erweckt hatte. Daß Jesaja diesem Treiben gegenüber die Vergangenheit lebendig werden läßt, hat auch Duhm gesehen. Doch Har-Pəraṣîm und Gibʿon erinnern nicht an die Philisterkämpfe. Vielmehr der erste Ort ist der Platz, an dem David Judas Gottheit einführte: Jahwe „erhob sich" zu Har-Pəraṣîm. Der andere Ort erinnert an das andere siegreiche Vordringen des Jahwismus mit Simeon-Levi unter Josuas Führung (Jos 10 12, 13). Da wurden Sonne und Mond zum Stillstand gezwungen[3].

---

[1]) Jahwe ist verdeutlichender Einschub.

[2]) Da man die Worte: „Fremder" und „Feind" auf Tat und Werk bezog, so wiederholte man diese beiden Substantiva. Zu נכרי vgl. bab. nakrû.

[3]) So ist auch die Deutung dieses vielgeplagten Liedes gewonnen!

Dem künstlich erweckten Kanaanismus ruft Jesaja die siegreiche Vergangenheit des Mosaismus ins Gedächtnis: der schon zweimal Geschlagene wird zum dritten Male unterliegen.

Hatte der Prophet so geheimnisvoll von beschlossener Vernichtung gesprochen, so schaut er in einem andern Gesichte bereits das Verderben:

33 7 Siehe, die beiden Ariel[1] schreien[2] draußen:
Die Diener[3] Šelems weinen[2] bitterlich.
8 Verwüstet sind die Straßen[4], gebrochen hat er den Bund,
Verschmäht die Städte, verachtet die Menschheit.

Hier erhalten wir auch den eigentlichen Namen des männlichen Gegenstücks zu Ariel-Ašerâ, das sonst nach seiner Beziehung zur weiblichen Gottheit Dôd genannt wird: Šelem[5].

Daß die „Herren des Volks", die Vormünder des jungen Königs, die in der Verhandlung mit dem rab šaḳê Sanheribs ihn vertreten, hinter der Überreform standen, hat noch der Sammler der Jesajareden gewußt. Darum hat er den Ausspruch des Meisters gegen die Bildsäule der Ašerâ (Jes 22 16-19) auf Šebna bezogen (22 15). Ein späterer, aufmerksamer Leser, der Šebna hier als Palastvorsteher an Stelle Eljakims

---

Sonne und Mond sind nicht die beiden Gestirne, sondern es sind die Namen der feindlichen Götter, gegen die der Mosaismus unter Josua mit Schwertgewalt vorgeht. Sie haben auch keinen Artikel! Šemeš in V. 13 hat ihn erst nachträglich bekommen. Wie ausgezeichnet werden hier meine Aufstellungen im ersten Teile bestätigt!

[1]) אראלם: Dual. Die Geschwistergatten, von denen Šelem, der männliche, in der zweiten Zeile besonders genannt wird. Ariel kann also auch die männliche Gottheit bezeichnen, wie Tamar.

[2]) Ironische Anspielung auf den Kultus, die Klage um die in die Unterwelt hinabgestiegene Gottheit. Der Prophet meint, man wird bald wirklichen Anlaß zur Klage haben, wenn die Assyrer, die Feinde, ins Land kommen. Vielleicht liegt auch eine ironische Anspielung auf das Sukkôtfest vor; darüber Näheres unten C III.

[3]) לאך: Dienst verrichten. מלאכה: Verrichtung, Arbeit, auch im Phön.

[4]) „Es feiert der Pfadwanderer": Glosse.

[5]) Zu Šalôm geändert. Šelem ist der Friedenskönig! Im priesterfürstlichen Sichem verehrt man den Friedenskönig, vgl. die friedfertige Bestimmung der Joseftafel, daß man nicht Sold nehmen dürfe, um eine Person zu erschlagen. Dazu Näheres unten C III.

ben Ḥilkia fand, hat sich dann die Geschichte dahin zurechtgelegt, daß das Wort des Propheten gegen Šebna in Erfüllung gegangen und darnach Eljakim an seine Stelle getreten sei. Von ihm rührt 22 20-23 her. Ein dritter endlich, dem die wahre Natur Eljakims, des Mitunternehmers der Reform, bekannt war, hat die Verheißungen wieder zurückgenommen (22 24-25). Nicht bloß bietet der so entstandene Text ein lehrreiches Beispiel für die Arbeit der auffüllenden Kommentatoren, auf die ich bereits von Anfang an aufmerksam gemacht habe; er ist auch archäologisch wertvoll. Jesajas Ausspruch gegen die Aŝerâbildsäule hat gelautet:

16 Was hast du hier und wen hast du hier, daß du dir [hier] ausgehauen ein Grab,
Du, die[1] ihr Grab hoch oben ausgehauen, im Felsen sich eine Wohnung gegraben hat?
17 Siehe, Jahwe stürzt dich lang hin[2], verfinstert dich ganz und gar[3],
18 Knäult dich zusammen zum Knäuel nach dem Lande, dem geräumigen, hin.
Dort wirst du sterben wie Dôd[4] und dort wird dein Prachtwagen sein,
Schande des Hauses des Herrn[5]! 19 Ja, umgestoßen wird[6] dein Denkmal und dein Standort zerstört.

Der Prophet protestiert dagegen, daß sich Aŝerâ-Ariel im Tempelbezirk Jahwes einnistet. Entsprechend dem Charakter der Gottheit, war ihr Tempel ein „Grab", eine künstliche Felsenhöhle. Jesaja kündigt dem Denkmal und seinem Postamente den Untergang an. Jahwe wird mit dieser Gottheit der Dunkelheit verfahren, wie es ihr Wesen fordert: er wird

---

[1]) Hier dürfte חצבה und חקקה ursprünglich sein. Der gegenwärtige Text steht unter dem Einfluß der Šebna-Deutung.

[2]) גבר brachte die Šebna-Deutung hinein.

[3]) Vgl. bab. eṭû: finster sein. bêt eṭê: Ištars Höllenfahrt Obv. 4.

[4]) כדור steht gegenwärtig an falscher Stelle.

[5]) Jetzt ist von der Šebna-Deutung der König gemeint. Das Haus des Herrn ist der Jahwetempel.

[6]) Die Verbalform ist nicht in Ordnung, da von Jahwe in dritter Person gesprochen wird. Die Eljakim-Fortsetzung hat hier eingewirkt. So wurde auch beide Male מ dittographiert.

sie in Nacht versenken, in die Unterwelt, das geräumige Land, schleudern. Der Prachtwagen ist der Sonnenwagen, den Josia beseitigt hat[1].

So ist denn die Überreform, mit der man unter Manasse die Reform Hiskias, gezwungen durch die politischen Verhältnisse, überboten hat, nach ihrem Wesen, wie ich hoffe, klargestellt. Hatte Hiskia wieder Religion und Politik verquickt, so führte diese Verquickung folgerichtig weiter zum Kanaanismus zurück. Die Politik erwies sich in solchem Bunde als das stärkere Element.

So war denn die Episode des Kanaanismus inmitten der neuen Zeit ein lehrreiches Exempel für die Jahweanhänger. Sie haben unter Schmerzen ihren Meister Jesaja verstehen gelernt. Eine schlimme Verfolgung gegen alle, die gegen die herrschende Partei im Staate aufzutreten wagten, brach aus. Es wird keine Sage sein, daß Jesaja selbst in diesem Kampfe gefallen ist.

Aber diese künstliche Erweckung der Vergangenheit war nicht von Dauer. Asarhaddon zog gegen den Westen, wo auch in Sidon eine ähnliche Erneuerung alter Zeiten stattgefunden hatte. Denn hier zerstörte er den Platz und erbaute an anderer Stelle die Asarhaddonburg. Das Unternehmen in Jerusalem hatte also in engem Zusammenhange mit dem phönizischen Vorgehen gestanden.

Als der assyrische König ein Heer gegen Jerusalem sandte, da haben anscheinend die Anhänger der jahwistischen Partei die Tore geöffnet. Die Aŝerâpartei hatte sich in den Tempel[2] ihrer Gottheit geflüchtet, und zwar scheint sie sich der Person Manasses bemächtigt zu haben. Dieser wurde gefangen genommen und abgeführt. Er konnte aber seine Unschuld nachweisen; denn einmal hatte er als unmündiger Knabe die von seinem Vater gegen Assyrien festgelegte Politik übernommen. Dann aber war er in Jerusalem selbst nicht der Aufrührer gewesen, sondern seine Vormünder. Er war bis zuletzt das Werkzeug fremden Willens gewesen.

---

[1]) Gegenwärtig steht der Plural. Über die Bedeutung dieses Sonnenwagens siehe unten C III.

[2]) Den Nachweis siehe unten in D III 11.

So ist Manasse denn wieder von dem Assyrer in seine Herrschaft eingesetzt worden. Das hatte natürlich die Rückgängigmachung der gesamten kanaanistischen Reform zur Folge: „er bekehrte sich". Die Chronik hat uns also durchaus zuverlässige Nachrichten erhalten. So wird man ihr denn auch glauben, daß Manasse an Jerusalem gebaut und feste Städte in Juda besessen hat. Für Asarhaddon, der den guten Willen des Mannes erkannt und sich von seiner persönlichen Unschuld überzeugt hatte, war bei seinen bevorstehenden Unternehmungen gegen Ägypten ein zuverlässiger Vasall in Jerusalem dringend nötig. Die jahwistische Partei aber, auf die sich Manasse fortan gegen Priesterschaft und Städter stützte, war niemals assyrerfeindlich gewesen. Durch die so erfolgte Zurückgabe des judäischen Gebietes war naturgemäß die Reform im Stile Hiskias undurchführbar geworden. So „opferte denn das Volk", die Landbevölkerung, wieder „auf den Höhen" (2 Chr 33 17).

Von 720 ab hat in Juda und Jerusalem ein wirres Treiben geherrscht, das bisher jeder Überschau spottete. Es war die Folge des Mißlingens der Sammlungspolitik, durch die Ahas die mit dem Verderben ringenden Kräfte des Hebräertums zusammenfassen wollte. Die Überzeugung drängte sich jetzt dem Reste mit unwiderstehlicher Gewalt auf, daß er im Kampfe gegen das Vordringen des Aramäertums verloren war. Es gab jetzt nur zwei Möglichkeiten, den Wertbesitz Kanaans zu retten, je nachdem die Ansichten darüber auseinandergingen, worin er bestand. Als seine eigener Herzenserfahrung entsprossene Überzeugung sprach Jesaja es aus, daß der Wertbesitz Kanaans Jahwe und der Mosaismus war. Er fühlte auch die Gefahr, die diesem Besitze drohte, und erfaßte, allerdings noch nicht in voller Schärfe, die Aufgabe der Zukunft, Politik und Religion zu trennen. Der König Hiskia, der immer mehr dem Einfluß der machtvollen Persönlichkeit des Königs unter den Propheten, je älter und reifer er wurde, sich gebeugt zu haben scheint, versuchte in seinem Stadtkönigtume den Plan Jesajas durchzuführen. Aber damit war man wieder auf die schiefe Ebene gekommen, auf der die Religion in die Wirren der Politik geraten mußte. So kam denn die andere mögliche Ansicht über den Wertbesitz Kanaans

zur Geltung. Sie sah ihn in den bodenwüchsigen politisch-religiösen Überlieferungen der Vorzeit. Diese wurden hervorgeholt; mitten im Todeszucken kam dem Kanaanismus zum letzten Male ein lichter Blick. Als Asarhaddon dann eingriff, wurde auch in Juda der Kanaanismus geistig gebrochen. Hatte die Politik der Omriden den Unterschied zwischen Kanaanäertum und Hebräertum äußerlich ausgelöscht, indem unter ihnen das Beisassentum der unterworfenen Voreinwohner verschwand, so haben die Assyrer den Geisteskampf zwischen ihren beiden Prinzipien, zwischen Kanaanismus und Mosaismus, zur Entscheidung bringen helfen. Jetzt war der Verwirklichung der Gedanken Jesajas das letzte Hindernis weggeräumt: die jüdische Gemeinde mit dem Gesetzbuche für das alltägliche Leben und der Hoffnung für die Sabbatstunden konnte entstehen.

C. Kanaan im Zeitalter der Vollendung des jüdischen Religionssystems.

I. Die Wiederaufnahme politischer Jahwereformen.

Die Regierung Manasses ist ohne bedeutende Ereignisse für Jerusalem zu Ende gegangen. Sanherib hatte dem Lande eine große Menschenmasse entzogen. So war die soziale Frage für eine Weile verstummt. Die Besitzlosen, die der Exilierung entgangen waren, konnten sich ansässig machen. Kanaan für sich hätte es wohl noch lange, da die Volkskraft Assyriens längst erschöpft war, in diesen neubegründeten Verhältnissen aushalten können. Aber als Vasallenstaat mußte es den beträchtlichen Tribut aufbringen, den die assyrische Wirtschaft erforderte. So lebte die soziale Frage wieder auf: Arme und Reiche, Landbevölkerung und Städter standen bald einander feindlich gegenüber. Dazu kam noch seit den Tagen Hiskias ein neuer Gegensatz, der Gegensatz zwischen der jerusalemischen und der Priesterschaft der Landschaft. Diese galt dem Tempelpriestertum als illegitim.

Diese Gegensätze im kleinen Lande suchten natürlich nach Anlehnung im Auslande. Seit Jona, seit Jehus Zeiten war die prophetische Partei auf eine assyrerfreundliche Politik festgelegt. Von diesem Standpunkte war auch Jesaja, so groß auch die Versuchung dazu in den Tagen Hiskias nach 700 war, nicht abgewichen. So ergab es sich als eine ganz selbstverständliche Erscheinung, daß die Patrizier und das jerusalemische Priestertum nach dem wieder aufkommenden Ägypten blickten.

Auf Manasse folgte sein Sohn Amon. Natürlich suchte man in Jerusalem den Regierungswechsel zu einer Änderung

der manassitischen Politik zu benutzen. Der neue König aber war nicht gesonnen, von den Wegen seines Vaters abzuweichen. So suchte Priesterschaft und Bürgertum mit Gewalt zum Ziele zu kommen: Amon fiel einer Verschwörung seiner Diener zum Opfer.

Da ging ein Sturm durchs Land; die Landbevölkerung erhob sich und rächte den Mord. Josia, ein achtjähriger Knabe, wurde von ihr auf den Thron gehoben. Es ist eigentlich selbstverständlich, aber einer gewissen „Wissenschaft" gegenüber, die nicht weiß, wie es im Leben der Staaten zugeht, muß es betont werden, daß die Vormünder Josias, die natürlich der Landbevölkerung genehme Personen waren, den Regierungsantritt in Assyrien anzeigen mußten. Der Großkönig im Osten, wenn er sich auch um die inneren Verhältnisse seiner Vasallenstaaten nicht kümmerte, mußte doch den Dingen, die durch eine Revolution zustande gekommen waren, seine Genehmigung erteilen[1]. Und er wird in dieser Zeit, wo Ägypten wieder aufgekommen war, ein scharfes Auge für die Grenzgebiete gehabt haben.

Mit sechzehn Jahren scheint Josia selbst die Regierung in die Hand genommen zu haben. Endlich schloß im Osten im Jahre 625 der letzte bedeutende Assyrerkönig die Augen. Sofort machte sich in Babylon Nabopolassar selbständig. Und auch in Juda regte man sich. Hier hat uns die Chronik, wie bei Manasse, nach ihren alten Quellen den Verlauf der Ereignisse erhalten, während das Königsbuch sämtliche Regierungstaten Josias zusammengezogen und auf ein Jahr verteilt hat.

Wenn Josia 625 den reinen Jahwekultus im Lande eingeführt hat, so bedeutet sein Vorgehen keine prinzipielle Neuerung, sondern nur die Rückkehr zu dem Gesetzbuche Hiskias. Und zwar scheint man unter dem Druck der äußeren Verhältnisse gehandelt zu haben.

Der Prophet Zephanja mag bis dahin Wortführer der prophetischen Richtung gewesen sein. Jetzt trat Jeremia auf. Jene äußeren Verhältnisse, die die Rückkehr zu Hiskia veranlaßt hatten, die Vorgänge im Norden riefen ihn zur Stelle, den Priestersohn aus Anatot. Eine Völkerwelle wälzte

[1]) So auch schon Winckler, Keilinschriften u. AT ³ S. 276.

sich gegen die semitische Welt heran. Schon längst hatte man in Assyrien mit diesen Barbaren gerechnet, sie gegeneinander auszuspielen versucht. Jetzt beim Tode Assurbanipals, des letzten großen Assyrerkönigs, brachen die künstlichen Dämme. Es war ungewiß, ob man die Eindringlinge würde abweisen können, ob sie nicht auch Palästina heimsuchen würden. Es schien Jahwes Absicht zu sein, auszureuten und zu zerstören, zu verderben und einzureißen. Aber noch eine andere Sache wird den Priestersohn aus Anatot in das Treiben der Hauptstadt gezogen haben. Man hatte Hiskias Reform erneuert, Jerusalems Tempel war der Mittelpunkt des Landes geworden, der Fluch war über die Priester der Landschaft ausgesprochen. Da war es eine erwägenswerte Frage, wo man die mosaischen Überlieferungen, die jesajanischen Gedanken reiner besaß, am Tempel, der unter Manasse eine Erneuerung des Kanaanismus gesehen hatte, oder draußen im Lande, wohin einst Salomo den Priester Abjatar verbannt hatte, und wohin mancher Jünger Jesajas in der Verfolgungszeit geflohen sein mochte. Galt es in diesen Tagen auch zu bauen und zu pflanzen, so mußte der Mann, in dessen Herzen die Wahrheit lebendig geworden war, in Jerusalem zur Stelle sein.

So fühlte sich Jeremia von Jahwe selbst berufen. Seit Jesaja war das Prophetenamt wie ein Königtum geworden: er hatte ja den Lauf der Dinge der Bildung einer Gemeinde zugedrängt. So ist es nur folgerichtig, daß sich der von seiner Überzeugung vergewaltigte junge Mann von Jahwe mit den Worten der Königsberufung angeredet fühlte.

Welche Arbeit für die Männer zu leisten war, die die sittlichen Grundsätze des Mosaismus für die praktischen Bedürfnisse ihres Volkes fruchtbar zu machen strebten, ersieht man aus der Erweiterung der Reform im Jahre 620. Dagegen ist uns der Einblick in diese Arbeit versagt. Es waren langwierige, harte Kämpfe auszufechten, ehe das Gesetzbuch „gefunden" wurde [1]. Den Patriziern in Jerusalem mußte

---

[1]) Die wundersam kindliche Anschauung, es habe irgendein Unbekannter das Gesetzbuch im Tempel versteckt, bis es der Zufall einer Ausbesserung an den Tag gefördert habe, wird wohl, obgleich der

der Schutz der wirtschaftlich Schwachen abgerungen werden. Und gewiß waren auch diplomatische Querzüge der Priesterschaft zu überwinden, die nur ungern mit der sozialen Partei paktierte und es lieber mit den Reichen gehalten hätte. Von jener hatten sie keinen Vorteil, durch diese große Einnahmen. Zudem stand hinter der sozialen Partei die Frage der Höhenpriesterschaft. In das Patriziat des Tempelpriestertums suchte sich ein Plebejertum einzudrängen. Die Verhandlungen und Kämpfe füllten die Zeit von 625 bis 620 an. Einen Druck auf die Unnachgiebigen übte die Gefahr aus, die von der Skythenwanderung her drohte. Sie vermehrte die Aufregung der Landbevölkerung, die unmittelbar von Mord und Plünderung bedroht war.

So haben denn die Losungen Jeremias über den von Norden her drohenden Feind mehr als bloß die Bedeutung von Schreckschüssen. Das Volk soll sich sammeln und in die festen Städte ziehen (4 5, 8 14). Man wußte in Jerusalem, was es heißt, wenn die Landbevölkerung in die Politik eingriff. Während der ganzen Zeit ließ der Prophet die Aufregung nicht zur Ruhe kommen. Er schaute das Land wüste und öde, Hungerqualen überall und Schwerterschlagene auf dem Felde. Und das stolze Jerusalem, obschon es sich mit Purpur kleidet und mit Gold schmückt, wird nicht verschont bleiben, wenn die Buhler vom Norden kommen. Das Chaos der Urzeit bricht herein, dem gegenwärtigen Stande der Dinge droht der Untergang. Und alles das geschieht von Jahwe, seine Zornglut wendet sich nicht von Juda und Jerusalem.

Endlich erfolgte die Einführung des so zustande gekommenen Gesetzbuches. Die gegenwärtige Schilderung des Vorgangs ist in den Farben der Tempelrestaurationen des Ostens (vgl. besonders Naboned von Babylon) gegeben. Der exilische Erzähler hat dort lernen können, worauf es bei einer Herstellung baufälliger Tempel ankam. Er wußte, daß man da nach alten Urkunden suchte und alte Urkunden „fand".

Wichtiger als der Bericht von der Auffindung des Buches ist die Schilderung seiner Einführung im Staate Josias (2 Kg 23 1-3). Wieder wird, wie schon bei den früheren Gelegen-

Osten uns gezeigt hat, wie es im alten Orient zuging, noch eine Weile in der „Wissenschaft" fortspuken.

heiten der Veröffentlichung einer Staatsurkunde, ein „Bund" im Tempel vor Jahwe geschlossen.

Das Gesetz Josias[1] stellt sich als die zur praktischen Durchführung des hiskianischen Gesetzes erlassenen Ausführungsbestimmungen dar. Hiskia hatte bloß für sein Stadtfürstentum zu sorgen brauchen, Josia mußte das Verhältnis der Landschaft zum Tempel regeln. Hier heimste die Priesterschaft die ihr gemachten Konzessionen ein. Am Tempel waren die drei Hauptfeste zu feiern. Der Unterhalt der Priesterschaft wurde sichergestellt, indem ihr zunächst von jedem Tieropfer ein bestimmter Anteil zugewiesen wurde. Ferner erhielt sie die Erstlingsgaben des Bodenertrages. Es wurde eine besondere liturgische Handlung für diese Lieferung an das Heiligtum vorgesehen. Dazu wurde dafür gesorgt, daß eine bestimmte Leistung von Tieropfern von jedem einzelnen gebracht wurde, durch die Bestimmung, daß die Erstgeburten von Rindern und Schafen zu opfern waren. Auch war der zehnte Teil der Ernte am Heiligtum zu verzehren. Wer ihn nicht in natura zum Heiligtum brachte, der konnte ihn „versilbern" und dort den Geldwert in Rindern, Schafen, Wein und Most anlegen. Aus allen diesen Bestimmungen ersieht man, daß die Priesterschaft nicht bloß reichlich dotiert wurde, sondern daß ihr auch durch das sich am Tempel entwickelnde Marktgeschäft Gewinn und Einnahmen erwuchsen. Jerusalems Tempel wurde so zur natürlichen Handelsbörse des Königreiches. Er vereinigte die Märkte der aufgehobenen Landesheiligtümer. So hatte das Gesetz Josias eine bedeutende wirtschaftliche Förderung auch der Hauptstadt zur Folge. Auf dieser Basis wurden der Landbevölkerung und der prophetischen Partei soziale Konzessionen bewilligt.

Einschneidend für die jerusalemische Priesterschaft war die Bestimmung, daß die Priester der aufgehobenen Landesheiligtümer bedingungslose Aufnahme am Tempel finden sollten. Doch wußte sie sich gegen einen Massenzustrom durch eine Versorgung der nicht anziehenden Höhenpriester in ihrer Heimat zu schützen. Auch mußte der Höhenpriester vor seiner Aufnahme sich über seine Vergangenheit legitimieren.

[1]) Vgl. dazu die Ausführung in „Sicherstellung des Monotheismus".

War der Tempel Jerusalems die Handelsbörse Judas geworden, so war man gleichzeitig bestrebt, den Umfang ihrer Geschäfte zu beschränken. Die Priesterschaft durfte keinen Erbbesitz haben. Das bedeutete mindestens das Verbot des dauernden Erwerbes von Grundstücken. Sie durfte wohl Pachtgeschäfte abschließen, aber kein Land kaufen. So verhütete man, daß der Tempel Großgrundbesitzer wurde und der Landbevölkerung von dieser Seite her gefährlich werden konnte.

Die Rechtspflege wurde Beamten übertragen. Richter und Rechtskundige (šoṭərîm) sollten eingesetzt werden. Man schloß also ausdrücklich den priesterlichen Beirat aus. Eine weitere Regelung des Zeugenbeweises[1] fand statt, ein Kriegsrecht[2], Jagdrecht[3] und eine Bauordnung[4] wurden erlassen, eine Hilfeleistungsverpflichtung[5] festgestellt.

Auf sozialem Gebiete wurde von den Propheten mehr erreicht als in früheren Zeiten. Wir befinden uns im Staate Josias bereits in einer Zeit, wo die Naturalwirtschaft zu Ende geht. Darüber, wie es im Auslande stand, ist mit diesem Worte nichts ausgesagt. Der aufkommende Geldverkehr aber hatte Erscheinungen zur Folge, die dem Vieh und Getreide, das bisherige Geld, unmittelbar erzeugenden Landmann unerhört dünkten. Der Hauptstädter, der dem Warenaustausch zwischen Morgen- und Abendland näher stand, sich vielleicht an ihm beteiligte, nahm dagegen bereitwillig die Praxis des Handels mit Geld an und brachte sie auch im engeren Umkreis zur Anwendung. Wenn die Ungunst der Witterung, Krieg und Plünderung den Bauern unfähig machte, seine Steuern zu bezahlen, so trat jetzt im Zeichen der Geldwirtschaft der Städter für den verachteten ʿam haʾareṣ ein und bot ihm in „Silber" den Betrag seiner Abgabe an. Für das Darlehn mußte ein Pfand (ʿaboṭ) gestellt und Zinsen (nešek) geleistet werden. Für den Hauptstädter war diese Benutzung seines Silbervorrats eine Aussaat, von der er ebensogut eine das aufgewandte Saatgut vervielfältigende Ernte erwartete, wie der Landmann von seiner Feldbestellung. Das Darlehn war eine Gabe auf zeitweiliges Vergessen, Verab-

---

[1]) Dt 19 15 ff. [2]) 20 10 ff. 20 1 ff. [3]) 22 6 ff. [4]) 22 8
[5]) 22 1 ff.

säumen (našâ), das Pfand ein vom fortgeschrittenen Ausland[1] entliehenes Gegenmittel gegen völliges Verabsäumen, der Zins die natürliche Vermehrung des so ausgesäeten Gutes (rabâ, marbît, tarbît). Anders stellte sich die Betrachtung von dem Standpunkte des Schuldners aus dar: das zeitweilige Verabsäumen der Rückgabe des Darlehns ließ er sich gefallen, auch die Pfändung war nur gerecht als Sicherstellung des Gläubigers. Aber wie sich totes Silber selbständig vermehren, wie eine solche Aussaat sich vervielfältigen konnte, das sah der Bauer nicht ein. Ihm war das Zinsnehmen eine ungerechte Sache, ein „Biß“ (nešek), den der Kapitalist ihm zufügte.

Aus diesem Übergange von der Natural- zur Geldwirtschaft ist das Pfand- und Schuldrecht Josias herausgeboren. Die Pfandleistung hat gewisse Grenzen. Man schützt den Armen; man will es verhindern, daß er durch das Pfandwesen schließlich seine persönliche Freiheit verliert. Das Pfandrecht soll in der Hand des Gläubigers nicht zum Mittel werden, sich die Person des Schuldners anzueignen. Das Zinsnehmen aber wird im Sinne der Naturalwirtschaft ganz verboten. Geliehenes Silber und geliehene Naturalien können nicht anwachsen durch den bloßen Umstand der Ausleihung (Dt 23 20).

Eine Ergänzung erhielt dieses Recht durch die Einführung des Sabbatjahrs. Es war für alle Darlehen ein Erlaßjahr. Der Gläubiger verlor sein Geld. So hatte man im Grunde das Leihgeschäft innerhalb des Landes unmöglich gemacht. Jedes Darlehn erhielt, soweit es dem Gläubiger nicht gelang, ein gleichwertiges Pfand als Deckung einzuziehen oder überhaupt mit Hilfe des Pfandrechts sich für den Zins- und den möglichen Kapitalausfall schadlos zu halten, den Charakter einer milden Gabe, einer Unterstützung des Hilfsbedürftigen.

---

[1]) ʿabaṭ ist nach Wellhausen Aramaismus. Unmittelbar aus dem Babyl. scheint das Verbum ḫabal und die Hauptwörter ḫabol, ḫabolâ zu stammen: ḫubul(l)u, während ʿarab auf alte Rechtsgewohnheiten zurückgeht: ein Freier verbürgt sich für den andern. Zu diesem Eintreten sind die unmittelbaren Blutsverwandten verpflichtet. Das Wort umfaßt auch weiter die hinter dem einzelnen Freien stehenden Klienten. So wird ʿarab auch auf Sachen übertragen, die ihrem Werte nach eine Person, einen Bürgen ersetzen können (Gen 38 17 ff.), und kommt endlich zu der abgeschwächten Bedeutung „etwas als Pfand hingeben“ und „Sache für Sache hingeben“, „handeln“.

Auf diesem Gebiete hatte man den Gedanken einer jüdischen Gemeinde klar zum Ausdruck gebracht. Ein Gemeinschaftsgefühl sollte die Untertanen Josias miteinander verbinden. Der bedürftige Gemeindebruder sollte etwas haben von dem Reichtum des andern an Silber, wie auch ein gewisser Kommunismus dem Bodenertrage gegenüber aufgestellt wird.

Das Sklavenrecht Josias ist ein weiterer Ausbau der schon unter Ahas verwirklichten sozialen Anschauungen von einem Sklaventum des zum Selbstverkauf gedrängten Hebräers auf Zeit. Jede Einschränkung dieses zeitweiligen Sklaventums fällt. Dazu kommt die Verpflichtung der Ausstattung des im siebenten Jahre frei abziehenden Sklaven. Es soll ihm der Anfang des neuen unabhängigen Lebens erleichtert werden.

Die Arbeiterschutzgesetzgebung hält sich noch hartnäckig auf dem Standpunkte des davidischen Rechts, der jetzt künstlich festgehaltenen Naturalwirtschaft.

Neu ist die Fürsorge für Fremdling (ger), Waise und Witwe. Hier hat die formale sichemitische und davidische Anordnung, daß man sich nicht am Blinden versündigen dürfe, einen bestimmteren Namen bekommen. Der Schutzbefohlene, der aus dem Auslande zugezogene Fremdling, wurde durch das Gesetz Josias unterstützungsbedürftig; denn ihm war die Möglichkeit entzogen, Landbesitz zu erwerben. Man nahm nämlich das alte Sichemgesetz wieder auf, das den Landbesitz der Familie erhalten wollte: „Du sollst nicht die Grenze deines Genossen verrücken“. Damit war auch die private Landspekulation abgeschnitten.

Auch ein Königsrecht enthielt das Gesetz Josias. Dem Könige wurden allerlei Vorschriften gemacht: man gestattete sich einen Eingriff in seine Rechte als des obersten Heerführers, soweit das Kriegsrecht nicht schon die Dienstpflicht regelte. Man regelte das königliche Haremswesen und schränkte sein Besteuerungsrecht ein. Dazu legte man die königliche Politik dahin fest, daß eine Anlehnung an Ägypten verboten wurde [1]. Dorthin blickte ja die antisoziale, patrizische Partei.

---

[1]) Diese Beziehung ist in späterer Zeit nicht mehr verstanden worden. Man bezog das Verbot einer ägyptischen Politik auf das königliche Monopol des Pferdehandels, wie es Salomo nachweislich ausgeübt hat: „Nur darf er sich nicht viel Rosse halten, und er darf

Von entscheidender Bedeutung aber war hier die gesetzliche Festlegung der Tatsache, daß Jahwe den König zu ernennen habe. Damit waren alle Erinnerungen an die politische Vergangenheit Kanaans für immer abgeschnitten. Der Tempel in Jerusalem, um babylonisch zu reden, war die Stätte des ṣabât ḳâte Bel geworden. Der Geisterkampf zwischen Kanaanismus und Mosaismus ist seit Josia als entschieden zu betrachten. Das Hebräertum mit dem Jahwismus als Wertbesitz hatte sich das Land erobert. Von jener Stunde an konnte man mit Recht die Hingabe an andere Götter Götzendienst nennen.

Allein dieser Sieg war, politisch betrachtet, für das Hebräertum ein Pyrrhussieg. Bedeutet Josias Gesetzgebung die Wiederaufnahme und Überbietung der Verquickung von Politik und Religion im jahwistischen Sinne, wie sie Hiskia durchzusetzen versucht hatte, so erwies sich die weitere Durchdringung des Staatslebens mit mosaisch-prophetischem Geiste als gefährlich für ein politisches Hebräertum. Der Staat wurde durch diesen Geist immer mehr zur Gemeinde, die Religion rang sich los von dem Boden eines bestimmten Volkstums. Jahwe, der Gott der geistgewaltigen Propheten, wurde der Verleiher des judäischen Königtums. Die Priesterschaft hatte sich wohl nach Möglichkeit wirtschaftlich versorgt; aber von ihrem Dasein, so auskömmlich es sein mochte, hing nicht mehr die Existenz der mosaischen Überlieferungen ab. Jesajas Same begann aufzugehen, wenn auch in einer Form, die der Säemann selbst nicht vorausgesehen hatte. Wenn einmal der letzte Rest des politischen Hebräertums vernichtet war, so ging doch damit nicht die Religion vom Berge Sinai in ihrer durch Prophetenmund festgestellten Gestalt unter.

[um sich viele Rosse zu verschaffen] das Volk nicht nach Ägypten wenden“ (Dt 17 16).

II. Der endgültige Zusammenbruch des Hebräertums.

Der „Rest“ des Hebräertums wäre bereits dem assyrischen Aramäertum unterlegen, wenn ihm nicht die Chaldäer in Babylon noch verhältnismäßig ungebrochene Aramäerkraft entgegengesetzt hätten. Es drohte auf die assyrische Zeit eine neubabylonische zu folgen. Das Ringen gegen diese Gefahr hat die Schritte Assyriens gegen den Westen von 700 ab ungewiß und unsicher gemacht. Es wurden hier nur noch Scheinerfolge erzielt, halbe Maßnahmen durchgeführt. Man merkte es in Ägypten und Palästina nur zu deutlich, daß die letzte Stunde des völkerbeherrschenden Ninive gekommen war. Zugleich aber wußte man, daß die Verderber Assyriens, mochten es nun die Chaldäer oder die mit ihnen verbündeten Meder sein, als Erben seiner Herrschaftsansprüche auftreten würden. So wurden Ägypten und Palästina wieder, wie um das Jahr 700, zu gemeinsamer Politik gegenüber der bevorstehenden Umwälzung im Osten geführt.

In Juda war durch die Reform Josias die Volkspartei ans Ruder gekommen. Ihre Stellung zu Assyrien war traditionell freundlich. Daher mag man dort, wo man die Zeichen des Endes herankommen fühlte, auf jede Weise den neu konsolidierten Staat im Westen unterstützt und gefördert haben. Man errichtete so einen natürlichen Damm gegen Ägypten und konnte sein ganzes Augenmerk den babylonischen und medischen Gegnern zuwenden. So folgte denn auf die Bundesschließung vor Jahwe, wie man es erwartet hatte, in der Tat eine kurze Zeit des Glücks. Josia ist für den politischen Mosaismus-Jahwismus, was Salomo für den Kanaanismus gewesen war, nur daß er auch zugleich den Rehabeamsturz mit erdulden mußte.

Wie der Untergang des salomonischen Staates durch das Eingreifen des Auslandes verursacht wurde, so ging auch Josias Juda durch auswärtige Feinde zugrunde. Aber auch hier drängten die inneren Verhältnisse bereits zur Auflösung. Die durch die Reform benachteiligte patrizische Welt hielt es mit Ägypten und blickte sehnsüchtig dem Fall Assyriens entgegen.

Hatte die soziale Partei auch durch gesetzliche Maßnahmen viel erreicht, ihr ganzes Gesetzbuch hatte sie doch in die Hände der Priesterschaft Jerusalems legen müssen (Dt 31 9). So hatte diese es verstanden, sich zum ausschlaggebenden Faktor im Staate aufzuwerfen. Sie konnte mit dem Gesetzbuche in der Hand schließlich in das Lager der Gegner der sozialen Bewegung übergehen. Zudem waren ihr noch lange nicht alle Wünsche erfüllt. Seitdem im Jahre 837 der Jahwismus grundsätzlich im Tempel Jerusalems Anklang gefunden hatte, hatte dort eine allmähliche Verschmelzung von Mosaismus und Kanaanismus eingesetzt, deren endgültiges, teilweise erst unter unmittelbarer Beobachtung babylonischer Verhältnisse festgestelltes Zeugnis unser Priesterkodex ist[1]. Der sozialen Bewegung war es zu danken, daß diese Ausbildung einer neuen, eigenartigen Lehre aus dem Dekaloge Moses nicht bloß den Jahwenamen, sondern auch seine grundsätzlichen Forderungen auf dem Gebiete der Religion und Sittlichkeit übernahm. Das jüdische Religionssystem, an dem die Priesterschaft Jerusalems bisher bereits zwei Jahrhunderte gearbeitet hatte, war unter dem Druck der öffentlichen Prophetenmeinung entstanden und so religiös und ethisch beeinflußt worden. Es gipfelte aber in der Aufrichtung der Hierarchie im Staate. Auch das Priestertum wollte ihn zur Gemeinde machen, allerdings zu einer Gemeinde, deren Haupt der Oberpriester des Jahwetempels war. So kamen jahwistischer Prophetismus und jahwistische Priesterschaft schließlich von entgegengesetzten Voraussetzungen aus zu dem gleichen Endziele. Während jener sich seit Jesaja um das im Grunde unorientalische, moderne Ideal einer unpolitischen Religion abmühte, war diese

[1]) Grundsätzlich stand das System, das im Priesterkodex zum Ausdruck kommt, bereits vor dem Exile fest. Dagegen war eine Menge von Einzelheiten noch diskutabel. Hier sind entweder verschiedene Ansichten unausgeglichen in dem endgültigen Buche zum Ausdruck gekommen, oder man hat durch einen Vergleich die Meinungsverschiedenheit zu beseitigen versucht. Jedenfalls zeigt der Umstand, daß der Pentateuch von der Arbeit der auffüllenden Kommentatoren fast verschont geblieben ist, daß er früh kanonisiert wurde, während die übrigen Schriften noch lange Zeit privaten Zusätzen und Auslegungen zugänglich blieben.

im vollen Orientalismus befangen, der in der Religion nur den Hebel politischer Machtstrebung erblickt. Mit dieser Befangenheit ist sie Siegerin geblieben.

Die Reibungen im Innern, die Kämpfe mit den auswärtigen Feinden spiegeln sich wieder in der Seele des Priester-Propheten Jeremia[1]. Die Reform, die er hatte durchsetzen helfen, schien ihm zunächst das Erlösungswort für Juda zu sein. Er ist für ihre genaue Durchführung im Staatsleben eingetreten (Jer 11 1-10). Aus den Losungen, die ihn als Volkspropheten kennzeichnen, sieht man, wie er belehrend, mahnend und aufklärend in Juda und Jerusalem zu wirken versucht hat. Der letzte große vorexilische Prophet war der Seelsorger seines Volkes, das ja im Begriff war, eine Gemeinde zu werden.

---

[1]) Zur folgenden Darstellung, in der ich mich kurz fassen kann, vgl. „Jeremia und seine Zeit“. Ich habe damals zu sehr, wie Giesebrecht mit Recht ausgeführt hat und wofür ich ihm von Herzen dankbar bin, unter dem Einflusse Duhms und Gunkels gestanden. Diese Herren haben mich zwar davon in kürzester Zeit zu kurieren verstanden; aber ihr Kurverfahren kann ich nicht schweigend hinnehmen. Daß Herr Duhm gegen mich seine schon gegen de Lagarde angewandte Tonart anschlug (Lit. Centralblatt f. Deutschl. 2. 7. 04), ist seine Sache: ultra posse nemo obligatur. Darum ist es für ihn mißlich, daß er sie mit einer — erborgten babylonischen und juristischen Bemerkung abschloß. Daß Herr Gunkel, über ein Vierteljahr im Besitze meiner Schrift, in einem Eilbriefe durch einen Schüler mir eine Dankeserweiterung meiner Vorrede zusandte, zu diesem unpersönlichen Verfahren hat ihn nicht Großmut, wie man meiner damaligen Unerfahrenheit einzureden beliebte, sondern seine noch unvergessene Vergangenheit (Stade) bestimmt. Denn sonst wäre nicht derselbe Schüler in derselben Zeitschrift, in der ich die Dankeserweiterung veröffentlichen sollte, alsbald in der S. 3 Anm. 1 gekennzeichneten Eigenschaft aufgetreten. Diese Hast, die schließlich dem „einen“ Schüler alles übertrug, mußte auch dem Naivsten die Augen öffnen. Nachdem man mich aber so „groß“mütig zu behandeln für gut befunden hat, erkläre ich, daß jene Dankeserweiterung mir oktroyiert worden ist. Sie ist nicht mein Erzeugnis, sagt zuviel, also nicht die Wahrheit. Die angeblich wundertätige „stilistische“ Methode habe ich, durch meinen damaligen Beruf dazu geführt, nachdem durch Gunkel, wie jedermann weiß, auf ihre Anwendbarkeit auf das AT und ich persönlich außerdem durch jenen „einen“ Schüler aufmerksam gemacht worden war, dort studiert, wo man sie erfunden hat, auf dem Gebiete der Germanistik. Tant de bruit pour une omelette!

Aber der Kampf, den Jeremia führte, war erfolglos. Wohl hatte man die Heiligtümer der Landschaft aufgehoben; aber dieser Gewaltakt hatte den gemeinen Mann nicht zu einer höheren religiösen Auffassung emporzuheben vermocht. Das Volk hätte viele Lehrer und Seelsorger nach der Art Jeremias und eine geraume Zeit der Belehrung nötig gehabt, um die Vergangenheit zu vergessen. So aber waren die Tage der Ruhe nur zu kurz bemessen. Die Stunde kam zu bald, wo Palästina den Schauplatz hergeben mußte, auf dem um die Weltherrschaft gestritten wurde.

Dazu war der Tempel durch Josias Gesetz die Handelsbörse des Landes geworden. Es spielten sich dort bald recht unerquickliche Szenen ab, die wenig zu dem Bilde paßten, das ein Jeremia von der Stätte der Gottesverehrung im Herzen trug. Die Priesterschaft genoß in vollen Zügen die wirtschaftlichen Vorteile, die ihr aus der Reform des Jahres 620 erwuchsen. So aber wurde sie der Bürgerschaft Jerusalems immer näher gebracht.

Endlich, je mehr Assyriens Stern erblich, je aussichtsvoller die Zukunft Ägyptens wurde, um so eifriger zeigte sich diese Bürgerschaft. Der Geist, der im Anfange der Regierung Manasses die Stadt beherrscht hatte, begann wieder umzugehen. Wenn Ägypten auftrat, war es gefährlich, eine monotheistische Reform in Jerusalem zu haben.

So war Juda und Jerusalem innerlich zerrissen, — innerlich zerrissen auch ihr Prophet. Er hat sich kein Weib genommen, mochte keine Kinder erzeugen; denn er sah den Untergang seines Volkstums voraus. Jesaja war eine königliche Gestalt gewesen, ihm war der Schmerz wegen der Zukunft seines Volkes nicht bis ins Herz hinabgestiegen. Er hatte rücksichtslos die klaren Augen auf sein hohes Ziel eingestellt. Jeremia dagegen mochte kein eigenes Glück suchen, weil er von keinem Glück zu sagen wußte. Was ihm kühle, nüchterne Überlegung sagte, daß sein Volk dem Verderben entgegensteuerte, mußte sich der Verstand dem widerspenstigen Herzen erst abkämpfen. Er liebte sein Volk; und dennoch hatte er Gegner überall. Er wünschte ihnen nichts Böses, ja, er kämpfte für ihr Glück; aber dennoch mußte er bei seinem Gott Zuflucht suchen gegen sie. Sein Gott war ihm schließ-

lich der einzige Wertgegenstand seines Lebens; aber dennoch empörte sich auch gegen ihn sein verzweifeltes Herz. Es gab Stunden völliger Haltlosigkeit im Leben dieses Mannes; aber dennoch hat er nie den Halt verloren. Jeremia ist nicht „der Vater des wahren Gebets". Der künstliche Nachweis solcher Vaterschaft ist aus der Nötigung herausgeboren, Entwicklungsstufen der Religion aufzuzeigen. Wohl aber ist Jeremia die Gestalt, die in schwerster Zeit die Wahrheit der Gedanken Jesajas vom Wertbesitz des Hebräertums an sich selbst erfahren hat.

Assyriens Ende kam. Da erschien Pharao Necho auf dem Boden Palästinas, um seine Hand auf den Teil des assyrischen Besitzes zu legen, der ägyptisches Eigentum gewesen war. Die Erhitzung der Gemüter in Juda muß ungeheuer gewesen sein. Auf der einen Seite standen die Patrizier, die in Ägypten das Heil der Zukunft erblickten. Sie forderten Unterwerfung unter den voraussichtlichen Oberherrn. Dagegen trat die Volkspartei und an ihrer Spitze Jeremia auf und verlangte, daß man das Königsgesetz im Deuteronomium befolge, das Volk nicht nach, sondern gegen Ägypten wende. So zog denn Josia mit gegen den Pharao und blieb in der Schlacht.

In Phönizien lag der Vorort, der die Herrschaft über die von Necho beanspruchten Gebiete verlieh[1]. Daher wandte er sich sofort nach Norden und schlug in Ribla sein Hauptquartier auf. Die Volkspartei in Juda gewann dadurch Zeit, ihren Thronkandidaten zum Könige zu machen: Joahas, den jüngeren Sohn Josias aus seiner Ehe mit Ḫamûṭal. Doch bereits hatte die ägyptische Partei ihren Anhang am Königshofe. So konnte denn Necho von Ribla aus auf diplomatischem Wege in Jerusalem die Verhältnisse nach seinen Interessen ordnen: Jojakim, Josias älterer Sohn aus seiner Ehe mit Zebudda, bestieg als Eljakim[2] mit seiner Hilfe den Thron, Joahas wurde zu Hofe befohlen. Die Landbevölkerung mußte die Kosten ihrer Niederlage tragen (2 Kg 23 35).

Was jetzt in Jerusalem während der kurzen Zeit der

---

[1]) Vgl. S. 152 Anm. 1.

[2]) So, und nicht umgekehrt, wie es die spätere Zeit im Interesse Jojachins darstellt.

ägyptischen Herrschaft vor sich ging, kann nicht zweifelhaft sein. Der Jahwismus Josias wurde abgeschafft, die Gottheiten der ersten Regierungsjahre Manasses lebten wieder auf. Aber diese kanaanistische Episode Jerusalems vor seinem Fall war nur der Ausdruck der Verzweiflung vor dem Ende, der Todeskrampf des sterbenden Volkstums. Aber nicht mehr stand die jüdische Religion, wie um 690, im Zeichen einer ernsten Krisis. Der Sieg des mosaischen Jahwismus war entschieden; daran konnten diplomatische Operationen, die das Ende hinauszuschieben sich bemühten, nichts mehr ändern. Man kann es füglich bezweifeln, ob überhaupt an ihr Gelingen geglaubt wurde.

Die geschichtlichen Nachrichten haben diesen Schritt Eljakims zu verheimlichen gesucht. Dem Königsbuche ist er nur ein böser Fürst. Bloß 2 Kg 24 3-4 scheinen die Erinnerung daran bewahrt zu haben, was Eljakim getan hat. Gegenwärtig klingt diese Stelle so, als ob Jerusalem leiden und fallen mußte wegen der einstmaligen Übeltaten Manasses. Aber ursprünglich ist hier berichtet worden, daß die Dinge, die in der ersten Zeit jenes Königs geschahen, unter Eljakim wieder auflebten[1]. — Der Grund, aus dem Königsbuch und Chronik, die allerdings noch von den Greueln spricht, die Eljakim angefertigt habe (2 Chr 36 8), Vergessenheit über die damaligen Vorgänge zu breiten bestrebt sind, ist in dem Umstande zu suchen, daß man Jojachin, den Sohn Eljakims, nicht in böses Licht bringen wollte. Darunter hat auch Zedekia leiden müssen.

Sind die geschichtlichen Nachrichten voreingenommen, so redet Jeremia um so deutlicher. In „Jeremia und seine Zeit" war ich bereits zu dem Schlusse gekommen, daß unter Eljakim der Dienst der Himmelskönigin in Blüte gestanden habe (S. 82). Aber erst durch die Erkenntnis, welcher Kultus damals in

---

[1]) 2 Kg 24: 3 „Der Zorn Jahwes ⟨entbrannte⟩ wider Juda, es zu entfernen aus seinen Augen, um des Abfalls Manasses willen, nach dem er (Eljakim) genau gehandelt hatte, 4 und auch das Blut der Unschuldigen, das er vergossen hatte, wollte Jahwe nicht vergeben." Der Anfang ist verderbt. Aus אַף ist אַךְ geworden, und dann ist der entstellte Text korrigiert worden. In V. 4 ist eine erklärende Glosse eingeschoben.

Jerusalem eingeführt worden ist, bekommt man volles Licht über die ganze Wirksamkeit des Propheten[1]. Vergebens hat er im Anfange der Regierung Eljakims gegen die Gegenreform protestiert. Nur das Eintreten der Hofleute, die nicht sämtlich auf der Seite der Patrizier und ihres Königs waren, und die Haltung der Landbevölkerung rettete ihm das Leben (Jer 26).

Die Priesterschaft hatte ohne weiteres den Bruch mit der Überlieferung Josias mitgemacht. Sie war, wie es nicht anders zu erwarten war, sofort auf die Seite der an die Herrschaft gekommenen Bürgerschaft getreten und hatte sich von der Volkspartei losgesagt. Das neue ägyptische Regiment fand natürlich eigene Wortführer, Propheten wie in Manasses

---

[1]) Ich zähle hier Stellen auf, die gegen Eljakims Ašerâ-Dôd-Kultus eifern. Die eingeklammerten Zahlen sind die Seitenzahlen in meinem Jeremia, auf denen die Sprüche behandelt sind. Die neu gewonnene Einsicht ändert natürlich auch meine dort gegebene Auffassung. 2 5 ff. (230), 2 10-13, 19 (192, Brunnen werden ausgehauen: ẖôẖ, ṣərîẖ, s. D III 11), 2 20 ff. (232 ff., beachte besonders V. 27, 34, 35), 3 1 ff. (130 ff.), 5 6-7 (239), 6 11-14 (244 ff.), 6 16-19 (245 ff.), 8 18-19 (257 ff.), 11 13 (260), 12 7-9 (261), 14 1-10 (262 ff., Jahwe der Wettergott!), 15 5-9 (265 ff.), 18 13-17 (266 ff.), 11 9 ff. (141, eine Verschwörung, die andern Göttern nachgeht und den Bund — vom Jahre 620 — bricht). 11 15-16 aber dürfte zu übersetzen sein:

15 Was will Dôdâ (?) in meinem Tempel? Ihn ausführen, den Anschlag der Großen?
Und auf dem .... meines Heiligtums ziehen an dir vorüber deine Freundinnen, daß du alsdann frohlocken sollst.
16 Einen Ölbaum, frischgrün, prangend mit köstlicher Frucht, nennt Jahwe dich:
Mit großem Brausen zündet er Feuer an, und es ächzen seine Zweige.

Den Spruch, der wider Dôdâ-Ašerâ gerichtet ist, der wieder ein Platz im Jahwetempel eingeräumt worden ist, hat man auf das Volk gedeutet. Es ist עשותה מזמת zu lesen. ה ist zweimal dittographiert. In שר steckt eine Ableitung vom Stamme שרר fest sein, etwa in der Bedeutung „Pflaster, Bergplateau". כי steht an falscher Stelle. רעתיך sind die Priesterinnen, resp. überhaupt die Anbeterinnen. Die Weiber haben die Hauptaufgabe im Kultus der Himmelskönigin. Wortspiele mit Worten, die mit רע beginnen: רעתיך, רענן, רעי. Zu Jahwes Tätigkeit vgl. D III 11. רעה: jammern, klagen, ächzen, terminus technicus in diesem Kultus, s. im folgenden die Besprechung des Hohenliedes. עליה ist Glosse, da זית masc. ist.

Tagen, die Jeremia und seinen Gesinnungsgenossen entgegenwirkten.

Der Triumph der Städter über die Landbevölkerung dauerte nicht lange. Necho wurde, wie Jeremia es erwartet hatte, von den Babyloniern besiegt. Nebukadnezar gewann mit der Schlacht bei Karkemiš (605) das gesamte asiatische Westland. Eljakim mußte sich ihm unterwerfen.

Nebukadnezar mußte sofort nach dem Siege nach Babylon zurückkehren, da sein Vater Nabopolassar gestorben war, um dort die Verhältnisse zu ordnen. Nach Assyriens Fall war die Stellung der Volkspartei durch den Gegensatz gegen die ägyptisch gesinnte Bürgerschaft gegeben: sie hielt zu Babylon.

Drei Jahre ist Eljakim Nebukadnezar treu geblieben. Aber bereits 604 begann wieder das diplomatische Spiel der Ägypter in Asien. Ein allgemeiner Aufstand gegen Babylon bereitete sich vor. Gegen dieses Unternehmen, in dem die Phönizier die leitende Rolle spielten, beschloß Jeremia Protest einzulegen. Er zeichnete seine Losungen auf, die er bisher im Kampfe gegen Eljakim und das von ihm vertretene politische und religiöse System gesprochen hatte (Jer 36). 603, als man unmittelbar vor der Entscheidung für oder gegen den Abfall stand, ließ er sie von seinem Freunde Baruch im Tempel vorlesen. Die Meinungen über das, was man tun sollte, waren geteilt. Die Landbevölkerung war bestimmt nicht für den Krieg gegen Babylon, die Hofleute nicht sämtlich auf der Seite ihres Königs. Aber da gab Eljakim den Ausschlag: er verbrannte Jeremias Buch und befahl seine Verfolgung. Der Abfall von Babylon war beschlossene Sache.

602 begann der Aufstand. Nebukadnezar rückte gegen den Westen vor. Sein Sieg über Necho bei Karkemiš hatte nur die Bedeutung gehabt, daß der Mitbewerber um Syrien und Palästina aus dem Felde geschlagen war. Eine eigentliche Unterwerfung des Gebietes selbst stand dem Babylonier noch bevor. Er schuf sich zunächst in der Talebene zwischen Libanon und Antilibanon eine Operationsbasis und errichtete in Ribla ein Heerlager. Bereits setzte gegen das Aramäertum die arabische Bewegung ein; die bənê Ḳedar waren im Bunde mit den Aufständischen. So war die Unterwerfung des Westens

eine langwierige Sache. Aber allmählich wurde Nebukadnezar seiner Gegner Herr. Er konnte 598 mit der Belagerung von Tyrus beginnen[1].

Eljakim starb während dieser kritischen Zeit (597). Sein Sohn Jojachin ergab sich den Babyloniern, als die Sache ein schlimmes Ende zu nehmen drohte. Der achtjährige[2] Knabe konnte für den Abfall seines Vaters nicht verantwortlich gemacht werden. Die eigentlich Schuldigen, die Patrizier Jerusalems nebst den Truppen, die gegen Babylon im Felde gestanden hatten, sowie die Handwerkerschaft, wurden exiliert. Die Landbevölkerung, deren politische Stellung bekannt war, blieb im Lande (2 Kg 24 14, 16).

Es kann nicht mehr zweifelhaft sein, was dabei aus dem Tempel Jerusalems entfernt wurde. Daß die unter Eljakim amtierende Priesterschaft nach Babylon gebracht wurde, sieht man aus Jer 29 26. Das Königsbuch erzählt uns, daß alle goldenen Geräte zerschlagen wurden (2 Kg 24 13). Daß es keine Jahwegeräte waren, ist klar; denn die exilierte Priesterschaft, die sich mit Eljakim schuldig gemacht hatte, war kanaanistisch. Ihre Gottheiten waren Ašerâ und Dôd, die Götter Manasses. Und wenn ein späterer Zusatz[3] die Anfertigung dieser Geräte Salomo zuschreibt, so wird meine Auffassung nur bestätigt[4].

Nebukadnezar machte Zedekia, den Vollbruder des nach Ägypten geführten Joahas, zum Könige. Josias Gesetzbuch galt nun wieder im Staate, Jahwe verlieh das jerusalemische Königtum, und Jeremia war mit der neuen Priesterschaft des Tempels befreundet.

Aber es war nur eine kurze Henkersfrist, die dem Reste des Hebräertums gegeben war. Der Versuch, den Nebukad-

---

[1]) S. den Nachweis in Jeremia und seine Zeit S. 277.

[2]) So 2 Chr 36 9 und 2 Kg 24 12: „Es nahm ihn der König von Babel im achten Jahre“ [seines Königtums]. Sein Vater hat es auf 35—36 Jahre gebracht. Also ist für Jojachin bei seinem Regierungsantritte ein Alter von 8 Jahren glaubwürdiger als die Angabe, er habe mit 18 Jahren den Thron bestiegen (2 Kg 24 8).

[3]) Beachte hêkal „der Tempel“.

[4]) In Jer 28 3, 6 sind die Geräte Glosse. Sie waren ja zerbrochen! Es handelt sich dort nur um die Zurückbringung Jojachins und der Exulanten.

nezar mit einem letzten Königtum Juda machte, wäre vielleicht gelungen, wenn der ganze Westen bereits unterworfen gewesen wäre. So aber waren die Babylonier hier noch lange nicht am Ziele. Tyrus hat 13 Jahre lang Widerstand geleistet. Daher wurde Zedekia bald in die Wirren, die noch im Westlande herrschten, hineingezogen. Bereits in seinem vierten Regierungsjahre erschienen Gesandte von seinen Nachbaren, um ihn zum Abfall zu bewegen (Jer 27). Die antibabylonischen Propheten regten sich (Jer 28), die Exulanten in Babylon mischten sich in die schwierigen Verhältnisse der Heimat (Jer 29), Ägypten intriguierte und versprach immer wieder seine Hilfe. Da war Jeremia unermüdlich tätig, um den Gehorsam gegen Nebukadnezar zu erhalten. Aber Zedekia war in keiner Weise seiner Stellung gewachsen. Ein ungeeigneterer Mann an der Spitze Judas in dieser stürmischen Zeit wäre kaum zu finden gewesen.

So wurde denn endlich dem babylonischen Könige der Gehorsam aufgekündigt. Die Belagerung Jerusalems begann. Während dieser Zeit forderte Jeremia rücksichtslos die Übergabe der Stadt an die Babylonier. Sein Freund Baruch hat uns das Ringen dieser harten Tage beschrieben[1].

Jerusalem fiel. Nebukadnezar versuchte noch die Einrichtung einer Kolonie unter einem jüdischen Statthalter. Aber auch dieser Versuch mißlang. Der Rest der Kolonisten von Miṣpa flüchtete sich nach Ägypten. Sie zwangen Jeremia, mit ihnen zu ziehen.

Der greise Prophet ist hier zur Erkenntnis gekommen, daß von dieser ägyptischen Diaspora nichts für die Erhaltung des Wertbesitzes des Hebräertums zu erhoffen sei (Jer 44, 45, 24). Er hat mit Recht seine letzte Hoffnung auf das babylonische Judentum gesetzt und sich nicht getäuscht.

So war denn dem babylonischen Judentum die Auf-

---

[1]) [Auch Jacoby, dessen Güte ich einen Abdruck seines Jeremja-Aufsatzes in Theol. Studien u. Kritiken 1906. I. verdanke, muß zugeben, „daß der Berichterstatter von Kap. 36 zu denen gehörte, die mit dem Hofklatsch wohl vertraut waren, vielleicht jener Szene selbst beiwohnte". Der wohlunterrichtete, an Jeremias Tun interessierte Verfasser, der allerdings nicht für uns geschrieben, manches uns wichtig Erscheinende verschwiegen hat, ist trotzdem am wahrscheinlichsten der vertraute Jünger des Propheten.]

gabe zugefallen, den Wertbesitz des Hebräertums zu retten. Selbst der Prophetismus eines Jeremia hat eine politische Restauration zu diesem Zwecke für notwendig gehalten. Jeremia hat sich in den Stunden größter Verzweiflung mit aller Gewalt wie ein Ertrinkender an den Strohhalm der Hoffnung geklammert (32 15):

> „Wieder wird man Häuser, Äcker und Weinberge in diesem Lande kaufen."

Und die Exulanten in Babylon haben immer wieder Politik zu treiben, Jerusalem wiederherzustellen versucht. All diese exilischen und nachexilischen Unternehmungen haben keine weltgeschichtliche Bedeutung mehr. Denn der Untergang des Volkstums ließ sich nicht rückgängig machen; man konnte es nicht durchsetzen, daß das Hebräertum, das gewaltsam aus seinem Ackerboden ausgerissen worden war, wieder neu erstand. Nur das ist erreicht worden, daß die Weltreligion des Judentums die politische Unterströmung des Zionismus in ihr System aufnahm:

> „Auf und ziehn wir hinauf nach Zion zu Jahwe, unserm Gott!" (Jer 31 6).

Dieser Zionismus aber hat später den endgültigen Bruch zwischen Judentum und Christentum verursacht. —

Ein Jahrtausend menschlicher Geschichte auf dem Boden Kanaans haben wir durchwandert. Was bedeutet es innerhalb der Weltgeschichte? Da Babylons Stern im Untergehen war, entstanden in aller Welt aus seiner sich auflösenden Weltbildmasse rivalisierende Weltkörper[1]. Ein solcher Weltkörper ist das Religionssystem des Judentums, das Lehrgebäude, das den Ertrag der Arbeit und Kämpfe des Hebräertums bildet, über dessen Erzeugung und Geburt es gestorben ist. Die Geschichte der Hebräer

---

[1]) Ich nenne hier Chuen-atens Reform in Ägypten und die über sie triumphierende Gegenreform, die Weltbild- und Religionsschöpfungen in China (Lao-tse, Kong-tse), Indien (besonders Buddha), Persien (Zarathustra), Griechenland (Pythagoras, Sokrates-Plato, Aristoteles), Rom, Arabien (Mohammed). In diesen großen Geschichtszusammenhang sind meine „Hebräer" mit Bewußtsein eingestellt. Einen ähnlichen Gedanken hat auch Winckler mit seiner Geschichte Israels in Keilinschriften u. AT [3] verfolgt.

auf dem Boden Kanaans ist die Darstellung von dem Werden dieses Weltkörpers. Es erhebt sich noch die letzte Frage nach den Elementen, die ihn zusammensetzen.

III. Die Grundlagen des jüdischen Religionssystems.

Eine Geschichte der Hebräer muß mit der geschichtsphilosophischen Frage schließen, wodurch sie für die gesamte Menschheit bedeutungsvoll geworden ist. Hier zeigt sich die Unfruchtbarkeit der evolutionistischen Betrachtung der israelitischen Geschichte und Religion. Ich kenne keine befriedigende Antwort auf diese Frage aus ihrem Munde. Der unmittelbare Beweis dafür, daß sie überhaupt keine innere Beziehung zwischen Judentum und Christentum zu finden vermocht hat, daß sie selbst ungewiß tappend nach einem Verbindungssteg vom Alten zum Neuen Testament sucht, ist deutlich in dem Umstande gegeben, daß man neuerdings von einem synkretistischen Christentum und ähnlichen Phantasiegebilden munkelt in Ermanglung einer wirklichen Kenntnis des alten Orients, einer gründlichen Erfassung des Alten Testaments und einer lebendigen Erfahrung der Person Jesu.

Wenn man am Wesen der Religion festhält und sie nicht zu einer Konstruktion irgendeines unbekannten sechsten menschlichen Sinnes degradiert, so hat man zu fragen, von welchem Punkte aus man das Religionssystem des Judentums aufrollen kann. Worin besteht seine noch heute lebendige Macht und sein Wert für die Menschheit? Es enthält Gottesoffenbarung im mosaischen Dekaloge und seiner Anwendung auf die konkreten Verhältnisse des Lebens durch den Prophetismus und den Ertrag der Sehnsucht, die zur Verheißungsgewißheit verdichteten Hoffnungen der Menschheit der alten Welt. Mosaismus und Kanaanismus (Orientalismus) sind die beiden Pfeiler, auf denen diese Weltreligion ruht. Der Punkt aber, von dem aus sich das

Religionssystem des Judentums aufrollen läßt, ist die Festgesetzgebung mit den ihr zugrunde liegenden Anschauungen.

Der Dekalog Moses kennt nur den Sabbattag. Das ist bezeichnend gegenüber dem jahwistischen und elohistischen Zehngebot; hier werden noch die drei Hauptfeste hinzugefügt. Ebenso verfährt die deuteronomische Gesetzgebung, die ebenfalls die drei Jahresfeste berücksichtigt. Völlig unverständlich bleibt diese Lage der Dinge bei der bisherigen Betrachtung, die in dem mosaischen Dekaloge die Zusammenfassung der Ergebnisse der prophetischen Wirksamkeit sieht. Dagegen von dem hier vertretenen Standpunkte aus wird erst ein lebendiges Verständnis der Festgesetzgebung gewonnen.

Zunächst der Religion vom Berge Sinai gehört der Sabbattag an, der „rein, glänzend" gehalten werden soll. Mit seiner Bezeichnung „Zeitabschnitt" paßte er in jede Gesetzgebung, sowohl für die Woche von fünf (ḫamuštu), wie für die von sieben Tagen (šəbuʿâ), und für jeden Tag der Woche. Gleichzeitig gestattete sein Name, ihn als Ruhetag zu fassen. Die Folgezeit hat dieses Moment überbetont, während Jesus die Forderung des „Heilighaltens" wieder zu ihrem Rechte und zur „Erfüllung" brachte. In Luthers Worte „Feiertag" und seiner Deutung des Feiertagheiligens besitzen wir genuin mosaische Überlieferung in christlicher Erfüllung.

Gehört somit der Sabbattag zur mosaisch-levitischen Tradition, die durch politische Bestrebungen nach Kanaan getragen wurde, so ist die Jahresfestgesetzgebung ein ihr aufgepfropftes Reis. Sie ist kanaanistisches Element im Mosaismus des Judentums. Und es ist nur natürlich, daß hier das Christentum eine Neuschöpfung erfüllter Menschheitshoffnungen gebracht hat.

Die Jahresfestgesetzgebung ist also nicht mosaisch, sondern kanaanistisch. Man darf aber dieses Urteil nicht so fassen, als ob die Hebräer in der Steppe sie nicht gekannt, sondern erst in Kanaan entwickelt hätten. Die naive Anschauung von dem naiven Traumdasein der Wüste mit Geistern in Stein, Baum und Quell hat Winckler gründlich zerstört. Ist die Jahresfestgesetzgebung kanaanistisch, so heißt das: sie ist altorientalisch. Daß jede Weltanschauung eine trübe Unterströmung aus ihrer Vorzeit mit sich führt, ist selbstver-

ständlich. Wenn man diese Unterströmung abscheidet, so hat man in ihr keineswegs die Quintessenz, aus der die ganze Weltanschauung erwachsen ist. Solch Scheideverfahren, das ja nicht schwer vorzunehmen ist, hat mit dem Evolutionismus zusammen die „religionsgeschichtliche" Wissenschaft zum Glauben geführt, sie hätte bereits die Urreligion der Menschheit erfaßt. So weit sind wir noch lange nicht. Sie muß erst das von Winckler neuentdeckte orientalische Weltbild ehrlich verdauen, ehe sie das ihr vorausgehende Weltbild nachzeichnen kann.

Die Jahresfestgesetzgebung haben die Staatsurkunden Judas legitimiert durch ihre Verbindung mit den Tagen der Vorzeit. Den Trumpf in diesem Legitimationsverfahren hat der Priesterkodex ausgespielt, indem er den Sabbat durch die Weltschöpfung begründet: das Judentum war Weltreligion geworden.

Besondere Schwierigkeiten hat bis jetzt das Passahfest bereitet. An ihm vor allem will ich die These beweisen, daß die Jahresfestgesetzgebung des Judentums nicht mosaisch, sondern kanaanistisch-orientalisch ist.

Auszugehen hat dieser Beweis von der Tatsache, daß unter Manasse zum letzten Male im Gegensatze zu dem bereits erreichten Kompromiß zwischen Mosaismus und Kanaanismus rein kanaanistische Traditionen aufgeweckt wurden. Der Kultus, der eingeführt wurde, ist klargestellt. Es waren die Gottheiten Šelem-Dôd-Tammuz und Šalmît-Ašerâ-Ištar, in ihrer mannweiblichen Vereinigung Ariel-Tamar, doch so, daß das weibliche Wesen im Vordergrunde stand. Ich stelle zunächst eine Losung der manassitischen Reform her:

Jes 31:

4 Wie[1] der Löwe knurrt und der Jungleu über seinem Raub,
Wider den herbeigerufen wird die Fülle der Hirten,
Vor deren Stimme sein Mut nicht bricht und vor deren Lärm er sich nicht duckt[2]:

---

[1]) Die Einleitung: „denn so sprach Jahwe zu mir" ist bereits von Duhm als sekundär erkannt. Sie gehört dem Sammler an.

[2]) Wie gewöhnlich ist auch diese Losung der assyrerfeindlichen

5 So wird ein Dach sein ⟨Ariel⟩ [1] über Jerusalem:

Partei, der Aŝerâanhänger, Jahwe zugeeignet. Jahwe fährt herab „wie fliegende Vögel“ als der Wettergott der Bewegung. Den Zusatz hat bereits Duhm ausgeschieden.

[1]) ’arjê in V. 4 und ’ûr in V. 9 deuten die Gottheit an, die ursprünglich hier genannt war. Es braucht nicht unmittelbar der Name Ariel dagestanden zu haben; vielmehr ist richtig Jahwe Ṣeba’ôt für Ariel eingesetzt, wie er auch Jes 14 24, 22 15, 29 6 als Verdränger und Bedränger Ariels auftritt. Nämlich צבאת ist ursprünglich Aŝerâ als die Kriegerin, part. fem. von ṣabâ, die Gestalt, die in dem ŝar ṣəbâ jahwe Jos 5 13 ff. steckt. Auch im Bab. ist Ištar in dieser Eigenschaft mit dem Löwen verbunden und steht zu dem Feuer in Beziehung: Flammen ihr Kleid. So erinnere ich denn hier wieder an Maḫanaim „Heerlager“ und erweitere meine Aufstellungen über die Gottheit des Ostjordanlandes, die das Königtum Israel in Penuel verlieh, nach der religiösen Seite dahin, daß diese Gottheit Aŝerâ-Ariel war als ṣobêt (Ŝarâ, Šarratu). An die gaditischen Verhältnisse knüpft Meša‘ mit Bewußtsein an (Meša‘stein Z. 9ff.). Es ist also mehr als bloß historische Reminiszenz, wenn er erzählt, daß im Gebiet von ‘Aṭarôt Gad seit Urzeittagen gesessen hätte. Er eignet sich vielmehr die gaditischenVorrechte an: Israel ging auf ewig zugrunde. Und um diese Auffassung ganz gewiß zu machen, fügt er hinzu: „Und ich brachte zurück von dort die Ariel-Dôdâ und brachte sie vor Kamoš in Ḳerijot“. Die Umsetzung in die männliche Gottheit war leicht, da es auch einen männlichen Aṯtar gibt. So erhalten hier die Ausführungen über den Stamm Aŝer eine neue Stütze. Trat Gad mit Aŝerâ ins sichemitische Gebiet über, so verwandelte diese sich naturgemäß in Josef-Tammuz-Aŝer. Dazu kommt noch die Identität von Gad und Aŝer (s. weiter unten). Aŝer aber entspricht dem assyrischen Aššur-’Esar, dessen Zusammenstellung mit Anšar auf Rechnung der systematisierenden Genealogie zu setzen ist. Übrigens wird auch im Mosesegen der Erweiterer Gads mit einer Löwin verglichen.

Im ersten Teile habe ich Ḫaṣaṣon mit dem Stamme חצין zusammengestellt und an ein Pfeillosorakel gedacht. Aber ebenso möglich ist auch, an das bab. חצין zerknicken zu denken, vgl. Hi 21 21: die Lebenstage werden abgeschnitten. Tamar wäre dann hier männlich zu fassen und Ḫaṣaṣon-Tamar bedeutete: Dôd, Tammuz der Unterwelt. Diese Deutung macht die Gleichung Ḫaṣaṣon-Tamar-Sichem noch verständlicher. Dazu ist Šəkem mit seinem Stammwort שכם zu verbinden: der „Bergrücken“, wo Dôds Erscheinen in der „Frühe“ begrüßt wird (vgl. die Betonung der Frühe in Ps 110 und in der Gideongeschichte Teil I S. 77). Eine ähnliche Deutung läßt auch ḫaṣaṣon zu, sofern man es mit חצן zusammenstellt: ḥoṣen der Busen, sinus und bab. חצן „bergen“, „verwahren“. Da aber auch mit חצח zugleich eine Bedeutung „Glück“ mithineinspielt, so wären Gad, Aŝerâ, Aŝer-Ḫaṣaṣon auch Glücksgott-

Dach sein und decken, schlüpfrig sein und entschlüpfen lassen [1].

8 Und Aššur wird fallen durch das Schwert eines Nicht-Mannes [2],

9 Der ein Feuer hat in Zion und einen Ofen in Jerusalem.

Wichtig ist der Spruch, weil man aus ihm die Beziehung des Wortes pesaḫ zum Ašerâ-Dôd-Kultus gewinnt. Zunächst ist es bezeichnend, daß eine Lieblingslosung der Manassiten das Verb ganan ist. Es ist nicht so häufig, daß man an einen Zufall seiner Verwendung glauben könnte. Und es wird nur von ihnen gebraucht. Nun spielen aber die Gärten im Adoniskult eine Rolle. Dazu kommen die Vergleiche des Tammuz mit schnell verwelkenden Pflanzen auf babylonischem Gebiete. Aus dem AT führe ich hier Jes 1 29 ff. an, wo der Garten das Schicksal der schnell vergehenden Gärtenliebhaber andeuten soll. Es liegt also in unserm Spruche in den ersten beiden als Inf. abs. zu fassenden Verben גנון והציל eine Anspielung auf das Hinsterben der Gottheit, auf ihre Höllenfahrt vor. הציל ist von צלל abzuleiten, fälschlich plene geschrieben: bedecken, bab. ṣalâlu, wobei noch das Wortspiel „beschatten“ mit verwendet wird [3]. Bei ganan ist dieselbe doppelte An-

---

heiten. Endlich würde auch חצה „hälften“ mit in Frage kommen: vgl. unten בקע und Meša'stein Z. 13. Alle diese Deutungen sind nach der damaligen Wissenschaft möglich, keine ausgeschlossen.

Da Tamar ein Name für die beiden Geschwistergötter ist, so wäre zu erwägen, ob nicht pûr das Los ursprünglich der Dattelkern ist. Die Bohne ist dann Ersatz für den fehlenden Dattelkern (vgl. Winckler, Kritische Schriften II S. 52).

[1]) V. 6 und 7, die von dem Sammler und Ergänzer herrühren, zeigen mit ihrer gegenwärtig unverständlichen Polemik gegen den tiefen Abfall und die silbernen und goldenen Nichtse, daß in späterer Zeit die ursprüngliche Bedeutung unseres Spruches wohl bekannt war. Man hat diese manassitischen Worte aufgenommen, weil sie „leider“ in Erfüllung gegangen waren: Jesaja hatte Unrecht mit seiner Meinung von Ägypten, die Manassepartei Recht mit ihrer Ansicht von Assyrien.

[2]) Wie schon die Wiederholung des Schwertes zeigt, ist $8a^{\beta}$ Glosse. Mensch und Mann ist nicht dasselbe, wo es auf den Mann ankommt. Das zweite lô in 9^{b} ist zu streichen.

[3]) Zum „Beschatten“ als term. technicus vgl. auch die von Jeremias (AT im Lichte des alten Orients S. 99) beigebrachte Beschwörung: die dunkle Palme in Eridu überschattet den Ozean. In das Innere des

spielung „Garten“ und „Deckung“ (magen: Schild). Der erste Teil also besagt: Jerusalem hat gegenwärtig trübe Stunden, wie sie auch im Leben seiner Gottheit vorkommen. Dabei klingt schon die fröhliche Aussicht auf Rettung durch, da die angewandten Verba doppelsinnig sind, wie auch das Leben der Gottheit doppelsinnig ist: in der Klage Fröhlichkeit, in der Fröhlichkeit Klage.

Nun zu den beiden andern Worten, die ebenfalls als Inf. abs. zu fassen sind. מלט hat die Grundbedeutung „schlüpfrig sein“. Daher gibt es den terminus ab für das Eierlegen Jes 34 15, ja, für das Gebären Jes 66 7. המלט heißt also „entschlüpfen lassen“. Handelte es sich vorhin um eine Anspielung auf die Höllenfahrt der Gottheit, so handelt es sich jetzt um ihr Wiedererwachen von den Toten. Es wird als „Entschlüpfen“, „Geburt“, „Zerbrechen der Eischale“ gefaßt. Das gegenseitige Verhältnis der ersten beiden Verben weist uns nun zu der bisher fraglichen Bedeutung von פסח. Es muß ebenfalls „schlüpfrig sein“ bedeuten: המלט : פסוח = הצל : גנון. Und dazu stimmt auch das bab. pašâḫu „geschmeidig sein“ (šamnê mupašiḫ buani Sarg. Cylind. 41). War nun ganan das Sinnwort der Höllenfahrt der Gottheit, so ist pasaḫ das ihres Hinaufsteigens. Was uns im AT an Hilfsmitteln fehlt, pasaḫ daraufhin zu kontrollieren, das besitzen wir in pašâḫu. Es bezeichnet den Zustand des Kranken, der eintritt, wenn gewisse Manipulationen (ina mini: wodurch?) mit ihm vorgenommen werden: er besänftigt sich, er „genest“. Pesaḫ ist also das Genesungs-, das Auferstehungsfest der Gottheit. Doch damit ist nur die eine Seite des pesaḫ gewonnen, soweit es die Gottheit in der „Hölle“ betrifft, die auferstehen soll. Es sind aber auch Hindernisse zu überwinden, die diesem „Genesen“ entgegenstehen, die das „Entschlüpfen“ aufhalten. Hier verläßt uns der Spruch, der uns die termini technici des uralten Pesaḫfestes gegeben hat.

Fassen wir zunächst das Ergebnis zusammen, so ist der Inhalt des Spruches folgender: Gegenwärtig bedrängt Aššur Jerusalem. Aber in ihm ist das Feuer, der Ofen, die Brand-

---

glänzenden Hauses, das schattig ist wie der Wald, darinnen Šamaš Tammuz, darf niemand eintreten.

stätte[1] der Gottheit, die „Nicht-Mann", also weiblichen Geschlechts ist. Aber sie wird ihren Löwencharakter bewähren. In geheimnisvoller Weise erinnert der Wortführer der assyrerfeindlichen Partei die ängstlichen Einwohner Jerusalems, bei denen etwa das Wort des rab šaḳê auf fruchtbaren Boden gefallen ist, an das geheimnisvolle Leben der Gottheit. Wie ein Garten Not leiden, unter dem Dache des Todes wohnen, im Schattenhause sitzen — ihr Los bisweilen und gegenwärtig das Schicksal ihrer Anbeter. Aber Dach haben, Deckung sein — das ist der frohe Unterton in der Klage um die gestorbene Gottheit, das soll auch heute schon durch die Angst und Trübsal klingen, die Jerusalem hat. Denn es folgt: „genesen, entschlüpfen lassen", Geburt und Auferstehung aus Trübsal und Not — für die Gottheit und für ihre Stadt.

Verlassen wir den hilfreichen Text und begeben wir uns, von ganan geleitet, zum Deuterosacharja. Es ist hier gleichgültig, in welche Zeit er gehört. Von unendlicher Wichtigkeit ist er, weil er uralte Stücke verarbeitet hat. Man hat bereits erkannt, daß das „Hirtenstück" 11 4-17, 13 7-9 ein Ganzes bildet. Das Übrige handelt von der Besiegung der Feinde Jerusalems und der wunderbaren Heiligung der Stadt. Aber diese apokalyptischen Schilderungen sind nicht einheitlich. So läßt sich deutlich in 12—13 6 ein Ich-Text und ein Jahwetext unterscheiden (12 1-6, 9, 10[a], 13 2-6 — 12 7, 8, 10[b]-14). Ähnlich steht's auch mit Kap. 9 und 10.

Beginnen wir mit 9 15: „Jahwe der Heerscharen wird sie decken". Dazu bringt V. 16[a] eine Erläuterung: „Es wird ihnen helfen Jahwe, ihr Gott, an jenem Tage". V. 14 gibt die nähere Schilderung dieser Hilfe: hier erscheint Jahwe nicht als der Deckende, sondern als Wettergott mit Blitz, Posaune, Sturmwind[1]. V. 15 ist also altes Gut mit einer anderen Gottheit, als sie in V. 14 und 16 auftritt: ein Dôdtext (ganan) ist von einem Jahweapokalyptiker („an jenem Tage"), den wir Ja nennen wollen, bearbeitet.

Wovon handelt der Dôdtext? „Sie verzehren und treten Schleudersteine" ist Unsinn. Der alte Text ist also verderbt. Wer wird gegessen? Ja spricht in V. 16 von dem „Kleinvieh"

[1]) Siehe Näheres unten D III 11.

seines Volkes. Er wußte also, was gegessen wird: כבש, „ein Lamm“! Es heißt also: אכלו הכבש. ה ist zu ו geworden. Die Schleudersteine hat ein Späterer als „Kronensteine“ gefaßt. Ja hat weiter richtig kommentiert: „sich flüchtend über den Boden hin“. Das Partizip bezieht sich auf Volk und die ursprüngliche singulare Femininendung ist durch die Kronensteine in den Plural verwandelt. So erhalten wir aus den Schleudersteinen zunächst: בקלע „in Eile“, ein Substantiv vom Stamme קלע „nicht festsitzen oder stehen“ (Socin). Übrig bleiben von den Konsonanten: ואנ. Ein nicht fest sitzend oder stehend gegessenes Lamm ist aber das Passahlamm. Also finden die Schleudersteine ihre Deutung: נא ובקלע „roh und in Eile“. Nun begreift man die ängstliche Verordnung des Priesterkodex über das Essen des Passahlammes und das spätere Verbot des Blutgenusses! Ursprünglich wurde es roh gegessen und das Blut getrunken. Daher verwahrt man das Blut nach Ex 12 22 in einem Becken. Wozu ursprünglich? lehrt unser Text. Und man verstreicht nur etwas von dem Blute. Warum nicht alles? lehrt auch unser Text. Das Lamm muß möglichst aufgegessen werden; es soll also jeder leisten, soviel er kann. Das stimmt auch zu unserm Texte. Das Essen hat eben eine bestimmte Bedeutung.

Nun weiter zu 12 10 ff. Was in אלי steckt, kann jetzt nicht zweifelhaft sein: איל, das zu verzehrende Lamm. Diese Stelle versetzt uns nämlich in die Zeit vor dem Essen. V. 11[a] gehört Ja an, der an sein Jerusalem denkt, ebenso die Ausführung von V. 12-14. Hier ist noch die Erinnerung erhalten, daß es sich um das in den einzelnen Familien zu feiernde Passahfest handelt. „Im Tale Megiddons“. Die Stadt heißt Megiddô. Ehe man an eine Örtlichkeit denkt, hat man erst einen Übersetzungsversuch zu machen. בבקעת heißt „bei, nach dem Spalten, Hälften“. Was das Hauptwort מגדון bedeutet, läßt sich noch feststellen. migdanâ heißt im Aram. die Frucht. Dieselbe Bedeutung muß auch מגד haben. Speziell scheint die Frucht des Granatbaums so zu heißen: HL 4 13. So ist die Szene der Hadadrimmon-Klage klar. Sie ist nicht das Tal von Megiddô, sondern die Unterwelt, wo ihn der Genuß des Granatapfels zurückhält. Man vergleiche den Demeter-Kore-Mythus.

Ist das Passahfest das Auferstehungsfest der männlichen Gottheit, so ist seine Feier die Darstellung ihres Schicksals. Die männliche Gottheit wird vertreten durch das männliche Lamm. Wird dagegen das Fest auf die weibliche Gottheit bezogen, so benutzt man ungesäuerte Brote, Kuchen[1]. Dann ist es das Maṣṣotfest. Der Priesterkodex hat nachmals Lamm und Kuchen zusammengelegt.

Was nach dem Genusse geschieht, lehrt 12 8. Natürlich ist Jahwe erst durch Ja eingeschoben, sowie „jener Tag" und „die Bewohner Jerusalems". Dazu hat 9 15[a] den ursprünglichen Anfang.

Die Wirkung des Genossenen zeigt sich sofort. Daß nicht Jahwe die Deckung der Festfeiernden ist, ist aus V. 8[b] klar: der Bote ist vor ihnen! Es kann auch nicht der Bote Jahwes sein. Ebensowenig ist hier David genannt, sondern die Gottheit, die gestrauchelt war und wieder neuerstehen wird: Dôd. Das Haus Davids gehört Ja an. Es ist hier die eigentümliche hebräische Konstruktion des doppelten כ angewandt. Der „gleich Gott" ist der Festfeiernde, der im Fleisch und Blute des Lammes den Gott in sich aufgenommen hat: der Vergottete.

Wer aber ist der Bote des ....[2]? Hier bringt Ištars Höllenfahrt Licht. Um die in der Unterwelt weilende Göttin zu befreien, tritt ein Götterbote auf. Jedenfalls diese Folge hat sein Auftreten. Dort ist eine Göttin zu befreien, in unserm Texte Dôd, ein Gott. Daher wird in unserm Texte eine Botin ausgesandt worden sein. Wer hat sie ausgesandt? Ich werde unten zeigen, daß unser Text nach Sichem gehört. Dort kennen wir aber aus der Malkîṣedeḳgeschichte den Deus summus: 'el 'eljôn.

Eine Fortsetzung erhalten wir 13 1. Die ersten drei apokalyptischen Worte gehören Ja an, der an die Zukunft denkt, ebenso die Glosse: „den Bewohnern Jerusalems", wie die Quellöffnung für die „Sünde und Unreinheit".

---

[1]) Und Wein?

[2]) Der Bote [Jahwes] vernichtet auch 2 Kg 19 35 das Assyrerheer. Er ist also so verderbenbringend für Aššur, wie vordem für die Ägypter beim Auszuge. Also rührt der Bericht aus manassitischen Kreisen her.

Endlich der alte Sang, mit dem das Erscheinen des Gottes begrüßt wird, ist uns 9 9 ff. erhalten. Ja gehört die Beziehung des Ganzen auf Jerusalem an. Er hat das Lied als eine Weissagung auf den Friedenskönig der Endzeit gedeutet und gleichzeitig die Feinde, Zion, Ephraim und Juda hineingebracht. Natürlich ist kein israelitischer König mit den Phantasiegrenzen Kanaans gemeint, sondern Dôd als Herr der Erde. V. 11 und 13 fallen wieder als Ichtext heraus. Mit dem Satze: „bittet Jahwe um Regen" eignet Ja das Loblied auf Dôd Jahwe an. 10 2-3 Ja, 10 4[b] kann nicht zum Dôdliede gehören; denn er ist ja ein Feind der Waffen, 10 5 ff. Ja.

So ist denn folgende uralte Passahliturgie gewonnen:

. . . .

Sie blicken den Widder an, den sie durchbohrt haben,
Und klagen um ihn, wie man klagt um den Eingeborenen,
Und weinen um ihn, wie man weint um den Erstgeborenen,
Wie Hadadrimmon klagt nach dem Hälften der Frucht.
Sie essen das Lamm, roh und in Eile,
Und trinken sein Blut gleichwie Wein
Und werden voll wie eine Sprengschale, wie die Ecksäulen des Altars.
Die Botin ʿEljons bedeckt sie,
Und der Gestrauchelte unter ihnen wird gleich Dôd,
Der Vergottete gleich der Botin ʿEljons vor ihnen.
Und ein Quell ist geöffnet am Hause Dôds.

. . . .

„Kehrt wieder aus[1] dem Gefängnis, ihr Gefangenen der Hoffnung[2],
Gerade dieser Tag verkündigt: Doppeltes[3] bringe ich wieder."

. . . .

---

[1]) Jetzt ist natürlich Zion die starke Burg. biṣṣaron ist, wie viele hier gebrauchte Begriffe, vieldeutig: 1. der unzugängliche Ort, das Gefängnis, 2. der Ort der Verminderung, 3. der Goldort.

[2]) Auch tiḳwâ ist zweideutig: 1. Hoffnung, 2. Sammlung.

[3]) Dôd und die Botin: Bruder und Schwester, die Achtheit (S. 153). Man beachte für Sichem die Gleichsetzung von Dôd und Hadadrimmon

„Siehe, ⟨unser⟩ König kommt zu ⟨uns⟩,
Reitend auf einem Esel und auf dem Füllen der Eselin[1].
Er zerhaut die Waffen und verkündigt Frieden.
Seine Herrschaft reicht vom Meer bis zu den Enden der Erde.
Ja, wie ist seine Güte und wie seine Schönheit!
Es wachsen[2] die Jünglinge, und an sich reißen die Jungfrauen.
Zu rechter Zeit bringt er Spät- und Frühnaß,
Gewittergewölk und Gußregen jedem Gewächs auf dem Felde.
Von ihm der Eckstein, von ihm der Zeltpflock[3].
. . . .“

Die Lücken ergänzt uns jetzt leicht der Exodusbericht. Darnach nahm also die Passahfeier der alten Zeit folgenden Verlauf:

Das Haus der einzelnen Familie stellte das „Haus Dôds“ dar, in dem er gefangen ist, die Unterwelt. Ein männliches Lamm wird getötet, es repräsentiert den gestorbenen Gott. Die Wehklage um den Toten wird abgehalten. Nach dieser Vorbereitung vollziehen die Teilnehmer den Akt, der sie dem Gotte einverleibt, vergottet, zu Dôd selbst macht: sie essen das Fleisch und trinken das Blut. Dabei sind sie gerüstet, nicht festsitzend noch feststehend; denn die Erlösungsstunde ist nahe. Die Botin des Gottvaters erscheint, ihren Bruder und Gemahl zu holen. Mit Lebenswasser[4], d. i. mit einem

---

[1]) Was das Reiten auf dem Esel bedeutet, sagt die Glosse.

[2]) Lies דגו. Der gegenwärtige Text ist unübersetzbar. תירוש lies תירשׁן: eine Glosse versucht zu erklären, was jetzt unerklärbar ist.

[3]) Diese Passahliturgie dürfte für die Erklärung der Höllenfahrt Ištars nicht unwichtig sein. Über die Folgerungen, die sich für das Neue Testament ergeben, bin ich mir selbstverständlich klar.

[4]) Im Blute ist das Leben enthalten. Blut ist bei der Höllenfahrt des Odysseus das Element, das den Toten die Sprache, das Leben wiedergibt. Also die Flüssigkeit des Lebens ist das Blut! Daher ist Lebensspeise, sofern es sich um die männliche Gottheit handelt, rohes Fleisch, und Lebensbrot, sofern es sich um die weibliche Gottheit handelt, unmittelbar aus Mehl zubereitetes, ungesäuertes Brot oder Fruchtkuchen; Lebenswasser dagegen, sofern es sich um die weibliche Gottheit handelt, wird Wein, resp. Süßwasser, Milch oder dergl. sein.

Teile des Lammblutes ist die Tür bestrichen, ein Quell eröffnet, oder der Durchgang passierbar, schlüpfrig gemacht. Hier fließen die Anschauungen zusammen: pasaḫ schlüpfrig sein, entschlüpfen, genesen, auferstehen. Insofern die Gottesbotin Tod dem Tode bringt, ist sie Verderber (Ex 12 23). Aber für die Vergotteten, für die Leute, die den Dôd selbst darstellen, ist sie Lebensbringerin. „Keiner darf aus der Tür seines Hauses bis zum andern Morgen hinausgehen" (Ex 12 22). Denn am Morgen früh, wenn die „Lichtstrahlende", der „Morgenstern" das Auferstehen Dôds ankündigt, oder nachdem der „Abendstern", die „Verderbenglänzende"[1] es angekündigt hat, dann erst verlassen die Vergotteten als Erlöste ihr Haus, das Gefängnis, die Unterwelt, und begrüßen die aufgehende Frühlingssonne, den Friedensbringer, Segenspender.

Ist somit das Passahfest im Frühling eine Auferstehungsfeier, so sehen wir, daß wir es hier mit keiner rein astralen Religion zu tun haben. Ihr wäre das Frühlingsfest die Hochzeitsfeier der Gottheit, und Auferstehung fiele ihr mit Geburt zusammen und in den Winter. Das Passah hat das Motiv der Auferstehung der altorientalischen Astralreligion entnommen; datiert aber ist es durch die Bezugnahme auf das Naturleben.

Das Passahfest ist die Auferstehung der männlichen Gottheit. Sie wird durch die weibliche erlöst. Umgekehrt gibt es auch eine Auferstehungsfeier der weiblichen Gottheit. Ihr Erlöser ist dann der Gott, der in die Unterwelt steigt.

Ich behaupte nun, daß Sichem der Ort des Passah-, Penuel-Maḫanaim die Heimat des Maṣṣôtfestes ist[2]. Dort ist Josef-Tammuz zu Hause, hier ṣobêt, die Anführerin des Heerlagers. In dem priesterfürstlichen Sichem war die Gottheit der Friedenskönig, im königlichen Maḫanaim die Kriegsheldin. Das Religionssystem des Judentums vereinigte beides als Pesaḫ-Maṣṣôtfest.

---

[1]) Von den drei möglichen Lesarten des Namens des Boten in Ištars Höllenfahrt: Uddušu-, Aṣûšu-. Ṣîtušu-namir (ṣît — ṣî šamši) ist im AT, im Westlande die letzte belegt: der Verderber, Sonnenuntergang Dt 16 6.

[2]) Es handelt sich natürlich hier um die beiden für Kanaan ausschlaggebenden Vororte. Der Kultus einzelner Landschaften und Städte ist von sekundärer Bedeutung für die religiösen Grundlagen des Judentums.

Ist somit die Doppelerscheinung des Nisanfestes des Priesterkodex[1] aufgelöst, so können wir weiter schließen, daß das Passahfest ursprünglich ein Sonnenfest war. Es bezeichnet den Frühlingssonnentag: frühmorgens begrüßten die Festfeiernden als die Erlösten den Aufgang der Frühlingssonne. Umgekehrt muß dann das Maṣṣôtfest den Neumond eines besonderen Monats feiern.

Der Dualismus, auf den dies Pesaḫ-Maṣṣôtfest des Priesterkodex zurückgeht, machte sich insofern gleich weiter geltend, als sich sofort an das Auferstehungsfest der Gottheit ihre Hochzeitsfeier anschloß. Das astrale Frühlingsfest kam also auch zur Geltung[2]. Der Beweis dafür? Das Maṣṣôtfest umfaßt sieben Tage. Was feiert man denn in diesen sieben Tagen? Hier bringt die Hochzeit Jakobs Licht. Bereits Winckler hat erkannt, daß die wissenschaftliche Darstellung

---

[1]) Es kommt mir oben nur auf das Religionssystem des Judentums an. Für die einzelnen Staatsurkunden kennzeichne ich folgende Entwicklung: Wie es im Staate Davids aussah, ist nicht mehr festzustellen. Aber er muß als Sichem und Penuel umfassend ein Passah-Maṣṣôtfest gehabt haben. Im Jahre 837, wo man sich gegenüber dem Nordreiche selbständig zu halten bestrebte, vermied man das sichemitische Passah; man sprach nur von einem Maṣṣôtfeste (Ex 34 18). Auch Ahas vermied den Namen des Passahfestes (Ex 23 15): das Königtum verlieh eben die Gottheit des Maṣṣôtfestes. Nach der Vernichtung des Nordreichs begegnet uns auch das Passahfest: Dt 16 1.

[2]) Dem Passahfeste als der Auferstehungsfeier der Frühlingssonnengottheit entspricht das Wochenfest als ihre Hochzeitsfeier. Rein astral wäre die Wintersonnenwende das Geburtsfest und die Frühlingstagundnachtgleiche die Hochzeitsfeier des Sonnengottes. Aber die Bezugnahme auf das Naturleben verschiebt die beiden Feste. Also Passah und Wochenfest gehören nach Sichem. Die Inkongruenz, die sich im Systeme des Priesterkodex einstellte, nämlich, daß man eigentlich zwei Hochzeitsfeste besaß, suchte man dadurch zu überwinden, daß man das Wochenfest rein geschichtlich zu fassen bemüht war, allerdings ohne die eigentliche Grundlage ganz verwischen zu können: Rut. In Sichem hatte man daher Jahresanfang im Frühjahr. Hier begann der Monat mit dem Neumonde. Das Hauptfest Passah gehörte dem neuen Jahre an. Darauf folgte das Wochenfest nach 7×7 Tagen. Dieses Fest mit der bedeutsamen Zahl 50 bezeichnet dann den Höhepunkt der Sonnengottfreude.

Ähnlich wie mit Rut, ist es auch mit dem Esterbuche bestellt. Nachdem man das Frühlingsneujahr angenommen hatte, mußte man eine Frühjahrsfeier der Epagomenen schaffen. Man erhielt so zwei

hier Mondmotive verwendet[1]. Leâ ist die „Nichtige“, „Magere“ (לאה), mit den feinen, dünnen, schmalen Augen, der Neumond, Raḫel die „Völlige an Gestalt und Antlitz“, der Vollmond, die Schwangere (raḫel das Mutterschaf)[2]. Jakob „füllt“ (Wortspiel מלא : לאה) die Siebenheit der Leâ, ohne Bild gesprochen, er schwängert sie, und zwar in der Hochzeitswoche. Man faßte also den Wechsel der Mondphasen so: Neumond = Jungfrau, Erstes Viertel = das erste Zeichen der Schwangerschaft, Vollmond = Höhepunkt der Schwangerschaft, Letztes Viertel = Zeichen der erfolgten Geburt, Rückkehr zu dem natürlichen Zustande[3].

Vom Neumond bis zum Ersten Viertel reichte die bedeutungsvolle Hochzeitswoche, „die Siebenheit dieser“. Das siebentägige Fest ist das Hochzeitsfest der Geschwistergötter.

Epagomenenfeste [Sukkôt (vgl. unten) und Pûrîm]. Daher gestaltete man das letztere rein geschichtlich, aber mit demselben Erfolge, wie beim Wochenfeste.

Zur ganzen Kalenderfrage überhaupt vergleiche die grundlegenden Feststellungen Wincklers in Arabisch-Semitisch-Orientalisch S. 81 ff. Ihr Studium ist zum Verständnis der Sichem-Ostjordanland-Frage, die hier in den Anmerkungen von ihrer religiösen Seite aus beleuchtet wird, unumgänglich notwendig.

[1]) Ich würde auch das Wort Legende gebrauchen, wenn es für ängstliche Gemüter nicht so nervenreizend wäre. Und doch ist es ein so überaus treffender Ausdruck: Legende ist, „was zusammengelesen werden soll oder muß“. Zusammengelesen aber ist von der Wissenschaft der damaligen Zeit „geschichtliches Faktum“ und „Motiv“. Das letztere ist an der Darstellung Rhythmus, Versform, Licht, Farbe, wie es wohl einmal Jeremias treffend charakterisiert hat. Die Kunst des Lesens eines späteren Lesers, die wissenschaftliche Bildung, die von ihm verlangt wird, hat darin zu bestehen, das Zusammengelesene auseinanderzulesen, zu „lesen“ in des Wortes ursprünglichster Bedeutung, wenn man will, zu „verlesen“. Die Fähigkeit, uns geschenkt zu haben, AT wieder zu „lesen“, ist das bleibende Verdienst Wincklers.

[2]) Hier fällt die Konstruktion von einer totemistischen Urreligion Israels.

[3]) Also das Maṣṣôtfest setzt einen ganz andern Kalender voraus. In Maḫanaim war das Maṣṣôt-Neumondfest zu Hause, also hier ein Mondkalender, vgl. den Kalender Mohammeds. Daß zu der Zeichnung der nach Maḫanaim gehörenden Jakobgestalt diese Motive verwendet sind, beweist die Richtigkeit meiner Ortsbestimmung für das Maṣṣôtfest.

Und daß es die Tage der „süßen Brote“ waren, beweist, daß wir es hier mit der weiblichen Gottheit zu tun haben, wie oben angemerkt wurde.

Doch der Beweis soll noch weiter gestützt werden. Man glaubt ja bereits die Lösung der Frage des Hohenliedes zu haben. Daß man aber recht unmethodisch vorgegangen ist, stört diesen Glauben nicht. Wenn mir ein Buch überliefert wird als Gesetz einer Gemeinschaft, so suche ich es so zu verstehen, ehe ich aus meiner Phantasie Erzählerschulen etc., den ganzen Apparat der herrschenden Literarkritik, in Bewegung setze. Wenn mir eine Schrift als Passahrolle überliefert wird, so suche ich sie so zu verstehen, ehe ich den ganzen Orient auf irgendwelche zufälligen, höchstens sekundären Erscheinungen durchsuche. Daß die „syrische Dreschtafel“ endgültig die Frage lösen kann, muß um so zweifelhafter sein, als sie doch erst eine Nachbildung sein wird, und zwar die Nachbildung der Hochzeitsfeier der göttlichen Geschwistergatten. Sie verhält sich zum ursprünglichen Hochzeitsfeste, wie der Schmied von Jüterbog zum alten Jutribog.

Nun ist das Passah-Maṣṣôtfest selbst eine künstliche Vereinigung zweier besonderer Feste. Die Passahrolle wird daher auch eine Kombination sein: der Verherrlichung der Sonnengotthochzeit (eigentlich am Wochenfeste) steht der Preis der Mondgöttin (Maṣṣôt) gegenüber. Einmal spricht „Salomo“, das andere Mal „Šulammît“. Doch ist das natürlich kein Quellenscheidungsmittel.

Es ist selbstverständlich, daß ich hier nicht eine Behandlung des ganzen Hohenliedes mitgeben kann[1]: ich muß mich auf prinzipielle Feststellungen beschränken, die einer Arbeit der Zukunft den Weg weisen. Zunächst שלמה ist dieselbe Bildung von שלם, wie יהודה von יהוד, und שולמית, erst durch die Sunamitin zum ו gekommen, ist שלמית, dieselbe Ableitung von שלם = שלמה, wie יהודית von יהוד = יהודה. Schon Sievers hat vermutet, daß in der Formel: „den meine Seele liebt“ ein einziges Wort stecken muß: er hat an dôdî gedacht. Jener Ausdruck ersetzt vielmehr den ursprünglichen Gottesnamen

[1]) Ich bitte, mir nun daraufhin nicht wieder ein böses Gewissen zuzuschreiben.

Dôd. In der Formel dôdî „mein Geliebter“ hat man den anrüchigen Namen passieren lassen. „Meine Schwester Braut“ ist nicht bloß „inniger“ als Braut, sondern es ist auch zutreffender: die beiden Göttergatten, deren Hochzeit man feiert, sind tatsächlich Geschwister. Einen „Freund“ aber von שְׁלֹמֹה zu unterscheiden, war nur möglich, so lange man über Salomo und Sulammit noch im Unklaren war.

Aber ich höre einen Einwand: der sprachliche Charakter des Buches! Allwissende Wissenschaft, was weißt du von der Sprache Kanaans! Einmal wird man damit rechnen müssen, daß Jerusalems „Jüdisch“ (2 Kg 18 26) nicht die Sprache des Hohenliedes ist, sondern Sichems und des Ostjordanlandes Kanaanäisch. Bearbeitung einer späteren Zeit löst auch das Rätsel jüngerer Worte; und wie man mit solchen Dingen, wie der Sänfte Salomos, zu verfahren hat, hat bereits Winckler gezeigt, wenn ich auch nicht glaube, daß er schon das Richtige gefunden hat [1]. Endlich mit dem „organisierten Nachtwächterdienst“ hoffe ich auch fertig zu werden.

Es mögen noch einige Proben als Beweismittel folgen. Die Neumondgöttin erzählt ganz offenherzig:

---

[1]) Es handelt sich vielmehr um den Sonnenwagen, der, wie die babylonische Parallele zeigt, ein auf Rädern fahrendes Schiff war. 'appirjôn ist 'appidjôn, eine Ableitung vom Stamme אפד. Wir haben eben einen doppelten Stamm אפד anzunehmen: 1. überziehen, 2. als Abgesandter kommen, sich einem Mächtigen nähern (de Lagarde!). 'ephôd ist also 1. der Überzug, 2. der Gegenstand, auf dem man als Bote kommt. Dasselbe bedeutet 'appidjôn. Jetzt ist klar, was Gideon Ri 8 27 anfertigt, ebenso Ri 17 5 ff. Nach diesen Stellen und Ho 3 4 ist das im Ephôd gefahrene: təraphîm. naśâ 'ephôd heißt nicht: den Ephôd tragen, sondern ihn „führen“ (vgl. vom Schiffe naśâ 1 Kg 10 11). Die Orakelgegenstände befinden sich natürlich im Ephôd, im Schiffe der zur Schicksalsfestsetzung fahrenden Gottheit. So weiß man auch, was der Brustschild des Priesters für eine Bedeutung hat: hier ist wieder die Zweideutigkeit eines Stammworts ausgenutzt. Und endlich werden meine Aufstellungen über die Bundeslade (S. 53) gerechtfertigt: Bundeslade = 'ephôd = 'appidjôn = Schiff der Ašerâ ṣobêt des Ostjordanlandes. Die Bundeslade wird ursprünglich gefahren: 2 Sa 6 3 ff.

HL 3 6 ff. schildert den Anbruch des Frühlingssonnentags. Der Sonnengott kommt in seinem Fahrzeug am Himmel emporgefahren:

9 Ein Schiff hat sich [der König] Šalmâ gebaut aus Libanonhölzern,
10 Seine Masten hat er aus Silber, sein Deck aus Gold gefertigt,

1 5 Schwarz bin ich und begehrt[1]. 6 Schaut mich nicht an, daß ich schwärzlich bin,
Daß mich Šemeš erspäht hat; meiner Mutter Sohn[2] durchstach[3] mich,
Setzte mich zur Weinbergshüterin: meinen eigenen Weinberg hab' ich nicht gehütet.

Seine Kajüte, Purpur ist sein Inneres, ausgelegt mit ..?...
11 Kommt heraus und schaut an [ihr Töchter Zions den König Salomo] die Krone, mit der ihn seine Mutter gekrönt hat
Am Tage seiner Herzensfreude und am Tage seiner Hochzeit.

Man vergleiche zur Stelle: Nebukadnezar, gr. Steinplatteninschrift Col. III 71 — IV 6. עמוד Mast, רפידה Deck, מרכב Kajüte: bab. za(ṣa)rati kirbišu: merkabô tôkô.

Nun wird auch klar, was təraphîm, oder vielmehr Dual təraphaim bedeutet: es sind die Geschwistergöttergatten: die Geheilten, Genesenen, sofern sie im 'appidjôn, 'ephôd fahren, dagegen die Schlaffen, Untätigen, sofern sie als Hausgötter dienen, im Hause, der Unterwelt (Haus Dôds) stehen, im Tempel, im Dunkel wohnen. Wir erhalten hier neben Ariel, Tamar einen dritten gemeinsamen Ausdruck für die Geschwistergötter.

Ein Ephôd-Appidjôn ist auch der (so!) Sonnenwagen (2 Kg 23 11 und Jes 22 18) (S. 159). Nun wird auch der Jeremiavers (3 16) verständlich:

Man soll nicht mehr sagen: Lade des Bundes [Jahwes], und nicht mehr ihrer gedenken,
Noch soll man sich ihrer erinnern, noch sie vermissen, noch sie wieder anfertigen.

Unter Eljakim, wo Manasses Gottheiten wieder auflebten, hat man natürlich wieder das religiöse Symbol des ostjordanischen Königtums angefertigt. Gegen dieses Vorhaben, von der deuteronomischen Bestimmung abzugehen, daß Jahwe das jerusalemische Königtum zu benennen habe, protestiert Jeremia. Allein vergeblich. Diese Bundeslade, die erst die spätere Zeit Jahwe, auch in unserm Spruche, angeeignet hat, hat mit zu den „Geräten" des Tempels gehört, die Nebukadnezar hat zerschlagen lassen. Man beachte auch, daß Rosse zu dem Sonnenwagen gehören. Dadurch fällt auch auf das Wesen der Gottheit Licht.

[1]) Die Töchter Jerusalems und die Vergleiche gehören einer späteren Zeit an, wie es auch das Metrum anzeigt.

[2]) Wie שמנר zeigt, ist nur ein Muttersohn gemeint: der Bruder-Bräutigam, Šemeš, der erst nachträglich den Artikel bekommen hat.

[3]) Niphal von חרר, Stammwort zu חר „Loch". Was gemeint ist, verrät die dritte Zeile.

Nun die „organisierte Nachtpolizei“:

3 1 Auf meinem Lager in den Nächten suchte ich ⟨Dôd⟩ und[1] fand ihn nicht.

2 „Ich will doch aufstehen und umhergehen auf der Wacht[2].“ Ich suchte ihn und fand ihn nicht.

3 Es fanden mich die Wächter, die umhergehen auf der Wacht: „Habt ihr ⟨Dôd⟩ gesehen?“

4 Kaum war ich an ihnen vorübergegangen, da fand ich ⟨Dôd⟩,

Faßte ihn und ließ ihn nicht los . . . .[3]

Bis ich ihn brachte in meiner Mutter Haus und in das Gemach meiner Erzeugerin.

Der Text ist rein astral zu erklären. Die Göttin ist von Dôd getrennt. Da erhebt sie sich, auf dem ʿîr umherzugehen und findet die Wächter, die auf dem ʿîr umhergehen, die Auskunft geben können. Kaum ist sie an ihnen vorüber, so findet sie den Geliebten, die eheliche Vereinigung findet statt. Die Szene ist kein Traum, versetzt uns nicht in eine Stadt, sondern auf den Tierkreis, auf dem die Gestirne wandeln. Die Wächter sind die *Ζωφασημιν* Philos aus Byblos und keine Nachtwächter mit Hellebarde und Horn, die beratenden „Götter“ Diodors (II 30), die „die über- und unterirdischen Stätten beobachten‘, indem sie auch „über das, was bei den Göttern geschieht, wachen“. Kaum hat der Mond sie auf seinem Laufe passiert, so findet die Konjunktion mit der Sonne statt, die Schwärzung des Mondes, die Empfängnis der Göttin. Sie geschieht in der „Kammer“, also unsichtbar für die Augen der Menschen. ʿîr ist keine Stadt mit Märkten und Gassen, wozu ihn das Mißverständnis des Glossators gemacht hat, sondern der Bezirk, auf dem die Himmelswächter umhergehen, die Wache (Stammverbum עור), der Tierkreis. Durch die eigenartige Bezeichnung gewinnt man zugleich die Anspielung auf die Blindheit der Göttin (עור blind sein, die Sonne „blendet“ den Mond, auf die Entblößung ihrer Scham (עור entblößen,

[1]) „Ich suchte ihn“: aus V. 2 eingesetzt.

[2]) „Ich will suchen, den meine Seele liebt“: erläuternde Glosse.

[3]) Hierfehlt eine Vershälfte, die jedenfalls aus ästhetischen Gründen gestrichen ist, wie 1 6 geändert worden ist.

bab. ûru Scham) und das Aufwachen aus dem Tode, hier aus der Umarmung, 3 5 (עור aufwachen).

Den Schluß dieses Nachtwächterliedes erhalten wir in 2 6 ff. und in 2 5 zugleich eine Bezugnahme auf das Maṣṣôtfest und die Bedeutung der süßen Brote. Beweis der Zusammengehörigkeit 2 7 = 3 5.

5 Stärket mich mit Kuchen, erquickt mich mit Äpfeln;
denn ich bin krank [1].

Schluß:

6 Seine Linke .... unter meinem Haupte, und seine
Rechte umfange mich.

7 Ich beschwöre euch, ihr ....[2], bei den Gazellen und
bei den Hindinnen des Felds [3],
Weckt nicht auf und regt nicht auf die Liebe, bis ihr's
gefällt.

Und nun das andere Lied vom geregelten Nachtwächterdienst. Es gilt dem Sonnengott, den die Göttin als Botin sucht. 5 2-6 scheint mir in 2 8 ff. fortgesetzt zu werden. Daß 5 2 ff. mit 5 7 ff. nicht zusammengehört, ist klar. Dort weiß die Geliebte nicht, wo ihr Dôd ist; hier dagegen gibt sie genaue Auskunft über seinen Aufenthaltsort.

5 7 Es fanden mich die Wächter, die umhergehen auf der
Wacht.
Sie schlugen mich, taten mir weh, nahmen meinen
Schleier.

8 Ich beschwöre euch, ...
Wenn ihr meinen Geliebten findet, was sollt ihr ihm
melden [4]?

9 „Wer anders als Dôd ist dein Geliebter, du schönste
unter den Weibern,

---

[1]) So gestärkt kann die Göttin wohl von ihrem Lager sich erheben.

[2]) Ein Wort fehlt, das jetzt durch die Töchter Jerusalems ersetzt ist.

[3]) Wie bereits Hitzig richtig gesehen hat, wird bei jenen Tieren beschworen, „weil ihnen im Gegensatz zum Menschen jährlich bestimmte Zeiten der Brunst angewiesen sind": so auch dem Geschwistergötterpaar.

[4]) „Daß ich liebeskrank bin": Glosse.

Wer anders als Dôd ist dein Geliebter, daß du uns
also beschwörst?“
10 Mein Geliebter ist hellrot, 11 sein Haupt gediegenes Gold.
Seine Locken . . . ? . . ., rabenschwarz.
12 Seine Augen wie Gefäße[1] an Wasserrinnen,
Gebadet in Milch, stehend an der Flut[2].
13 Seine Wangen wie Beete, die Gewürze treiben,
Seine Lippen Lilien, träufelnd von fließendem Harz.
14 Seine Finger goldene Walzen, mit Taršiš eingefaßt,
Sein Leib eine Elfenbeinglättung, mit Saphir besetzt,
15 Seine Schenkel Marmorsäulen, gegründet auf Feingold-
gestellen,
Sein Anblick wie der Libanon, erlesen wie Zedern,
16 Sein Gaumen Süßigkeiten und er ganz begehrenswert.
Das ist mein Geliebter und das mein Genosse, ihr . . . . . .

6 1 „Wohin ist dein Geliebter gegangen, du schönste unter
den Weibern?
Wohin hat sich dein ⟨Genosse⟩ gewendet, daß wir ihn
mit dir suchen?“
2 Mein Geliebter ging hinab [zu seinem Garten] zu den
Balsambeeten,
Um in den Gärten zu jammern[3] und Lilien zu sammeln.

Die Göttin ist auf der Suche nach Dôd, der sich in den „Gärten“ befindet. Er ist also gestorben. Die Wächter haben ihr wehegetan. Man vergleiche dazu die Sendung des Boten zur Befreiung Ištars und die Behandlung, die jeder erfährt, der in die Unterwelt eindringt. Der Schleier gehört zu der Ašerâgestalt.

Handelt somit das Hohelied von der Hochzeitsfeier der beiden Geschwistergötter, ist es uralte Perikope des Passah-Maṣṣôt-Festes, so ist es völlig zureichend erklärt, weshalb es

---

[1]) Hier können keine Tauben gemeint sein. יונה Stamm אנה, vgl. bab. unûtu.

[2]) Vgl. bab. mîlu.

[3]) Es ist ein dritter Stamm רעה „jammern, lärmen“ anzunehmen: רע Lärm. S. S. 177 Anm. 1. In Gärten weidet man nicht! Diese Tatsache entfernt auch die kühnste Exegetendeutelei nicht. Also infolge des Adoniskultus sind die Lilien Sinnbild der Vergänglichkeit!

Aufnahme im Kanon fand und weshalb man es messianisch deutete, innerhalb des Religionssystems des Judentums so deuten mußte. Daß die Lieder einer „Dreschtafel" einmal messianisch gedeutet werden konnten, wird man schwerlich irgendeinem einzureden vermögen.

Ähnlich wie mit dem Passahfeste steht es mit Sukkôt. Es bedeutet die Feier des Todes der Gottheit, ihr Hinabsteigen in die Unterwelt. Deswegen baut man Hütten: sie stellen die Unterwelt dar, in die die Gottheit eingeht. Die Verknüpfung des astralen Festes mit dem Naturleben gibt dem Feste den Charakter der Fröhlichkeit: man lacht der finstern Erdenkluft [1].

Benutzt der erste Teil Deuterosacharjas die Liturgie des alten Passahmahles zur Darstellung des Untergangs der Widersacher des auserwählten Volks, so verwendet der zweite Vorstellungen des Sukkôtfestes, wie es ja der Schluß des Buches deutlich erkennen läßt (14 16). Soviel läßt sich beobachten: Es werden Hirten, wobei der Plural durch die prophetische Verwendung bedingt sein mag, weggeschafft, und ein nichtswürdiger Hirte bestellt. Auch ist die Plage bezeichnend, die über die feindlichen Völker kommen soll: „Das Fleisch verfault ihnen, während sie auf ihren Füßen stehen; die Augen verfaulen ihnen in den Augenhöhlen, und ihre Zunge verfault ihnen im Munde". Das ist aber der Zustand der Unterweltsbewohner. Bezeichnend endlich ist der Name „König [Jahwe] der Heere".

Wir werden wieder zwei Sukkôtfeste anzunehmen haben: ein Fest der männlichen und ein Fest der weiblichen Gottheit. Beide hat man kombiniert.

Von dieser Aufstellung aus bekommt man nun endlich auch für den Prediger Salomonis festen Boden unter den Füßen. Ḳohelet ist die „Sammlerin". Dieselbe Deutung hat Zimmern in Keilinschriften u. AT [3] S. 420 ff. für „Ištar" gewonnen. Und in der Tat, wie käme wohl eine männliche Gestalt zu einem weiblichen Namen! Diese Gewaltmaßregel

---

[1]) Wenn der Jahresanfang im Herbste lag, so muß sich an Sukkôt angeschlossen haben oder mit ihm zusammengefallen sein, was später als Purîmfest auftritt: die Feier der Epagomenen. Dies ist auch für Ḳohelet zu berücksichtigen.

ist erst durch dessen Deutung auf Salomo, auf die männliche Gottheit, möglich geworden.

Ḳohelet hat also dieselbe Bedeutung für Sukkôt, wie das Hohelied für Passah. Selbstverständlich ist der gesamte Pessimismus einer durch soziale Kämpfe zerrütteten Welt darin allmählich zum Ausdruck gekommen, und die Anstößigkeiten der Schrift hat erst mühsam eine letzte Redaktion zurückzunehmen versucht. Wir werden also zwei alte Grundbestandteile zu unterscheiden haben, die natürlich wieder einen sogenannten späten, d. h. sichemitischen und ostjordanischen Sprachcharakter tragen werden, weiter eine allmähliche Bereicherung der vereinigten Sukkôtrezensionen durch auffüllende Kommentatoren, endlich eine Zurechtstutzung des Ganzen für die feinfühlige Folgezeit.

Also Ḳohelet bietet, was sich die evolutionistische Wissenschaft nicht träumen ließ, isagogische Probleme im einzelnen — in genügender Menge. Hier kann ich nur andeuten, daß ein Versmaß 2 + 2 die alten Grundbestandteile kennzeichnet, und eine einzige Probe geben.

Wenn Dôd-Šalmâ, der Friedenskönig, stirbt, klagt man (also dieses Sukkôtfest ein ausgesprochenes Klagefest):

3 2 Eine Zeit ist der Geburt[1] und eine Zeit dem Sterben[2].
3 Eine Zeit ist dem Pflanzen und eine Zeit dem Ausreißen[3] [von Gepflanztem].
5 Eine Zeit ist dem Umarmen und eine Zeit dem Fernsein[4] [vom Umarmen].
6 Eine Zeit ist dem Suchen[5] und eine Zeit dem Verlieren.

Wenn Ašerâ-Ṣobêt in das „Land ohne Rückkehr" geht, heißt es:

3 Eine Zeit ist dem Töten und eine Zeit dem Heilen.
Eine Zeit ist dem Einreißen und eine Zeit dem Aufbauen.
4 Eine Zeit ist dem Weinen und eine Zeit dem Lachen.
Eine Zeit ist dem Klagen und eine Zeit dem Tanzen.

---

1) Passah. 2) Sukkôt.

3) Dieser Vers wirft ein Licht auf die Behandlung der Adonisgärten.

4) Hochzeit und Trennung der Geschwistergöttergatten.

5) Das Suchen Dôds durch die Götterbotin.

5 Eine Zeit ist dem Werfen[1] [von Steinen] und eine Zeit dem Sammeln [von Steinen].
7 Eine Zeit ist dem Zerreißen und eine Zeit dem Zusammennähen.
Eine Zeit ist dem Schweigen und eine Zeit dem Reden.
8 Eine Zeit ist dem Kriege und eine Zeit dem Frieden[2].

Auf Dôd beziehen sich vier, auf Ašerâ zweimal vier Sprüche[3].

---

[1]) Variante: eine Zeit ist dem Aufbewahren und eine Zeit dem Werfen (6 b).

[2]) Variante: eine Zeit ist dem Lieben und eine Zeit dem Hassen (8 a).

[3]) Die Ašerâsprüche werfen ein Licht auf den Mahanaim-Kalender. Nach V. 4 b war das in Betracht kommende Fest ein Tanzfest; also hier lag Pesah (vgl. das Hinken Jakobs und HL 7 1) im Herbste. So begann denn das Jahr in Mahanaim mit dem Herbste; Neujahr war der Vollmondstag der Herbsttagundnachtgleiche. Das Pesahfest gehörte daher zum alten Jahre. Es war dessen Abschluß, die Feier des letzten Neumonds. Dieser Herbstneumond wurde als Höllenfahrt des Mondes gefaßt, worauf auch die acht namhaft gemachten Motive hinweisen. Es war die Zeit des Einreißens, Weinens, Klagens, (Kleider)zerreißens und Schweigens. Zugleich kam auch der Kampf des Mondes in Betracht: Töten, Werfen [„von Steinen“ sachgemäße Glosse: labbaika „zu deinen Diensten“] und Krieg. Den Schluß des Jahres bildete im Gegensatze zu dieser ernsten Zeit, wozu man die drei Purîmfasttage zu vergleichen hat (Esth 4 16), die frohe Zeit des Heilens, Aufbauens (Mondzunahme), Lachens, Tanzens, Sammelns [der Los(stein)e, Schicksalsbestimmung], Zusammennähens (der zerrissenen Kleider), Redens, Friedens.

Ist der Herbstneumond (Sukkôt-Pesah) die Höllenfahrt des Mondes *κατ' ἐξοχήν*, so bezeichnet Maṣṣôt, das Frühlingsneumondfest, die Konjunktion des Mondes und der Sonne, die eheliche Vereinigung der Geschwistergötter: es umfaßt die Hochzeitswoche. Dort wird der Tod und die Auferstehung, hier das aus der Vereinigung entstehende neue Leben betont (Astral-Naturleben).

Für Mahanaim dürfte sich ein ähnlicher Götterkreis, wie für Haran, ergeben:

1. Sin = El [erhalten in Pənu'el], Haran [erhalten in Bêt Haran(m) Jos 13 27, Nu 32 36 im Stamme Gad], Gad [der Räuber, Umherstreifer, Wanderer = Ašer (אשר gehen); dazu vergleiche den babyl. Planetennamen AMÊL. SA. GAS., der vielleicht auch wegweisend für die Benennung Gads als SA. GAS. in den Amarnabriefen (S. 41 ff.) gewesen ist].
2. Ningal = Šarâ [erhalten in Jisra'el].
3. Malkatu = Milkâ.
4. Nušku (Nusku) = Jiskâ [סיך, סכך „Verhüller“ = Lôṭ. Haran

Die Andeutungen Deuterosacharjas nehmen greifbare Gestalt an Koh 1 12: Ich, Kohelet, bin ⟨Königin⟩ gewesen[1] ∾ König Ṣəba'ôt, 2 18, 19: Ich haßte all mein Mühen, damit ich mich mühte unter der Sonne, weil ich's dem überlassen muß, der nach mir sein wird. Und wer weiß, ob er ein Weiser sein wird ∾ ein nichtswürdiger Hirte wird bestellt.

Ein Geburtsfest der Gottheit hat sich in Kanaan, wo alles auf das Naturleben gestimmt war, nicht durchgesetzt. Daß aber solche Gedanken nicht unbekannt waren, sieht man aus ihrer prophetischen Benutzung (Jes 9, 11).

Ebenso wie Kohelet benutzt wurde, um darin den Pessimismus der Zeit abzulagern, so diente der Gedanke der in der Unterwelt geplagten Gottheit zur Tröstung und gab

---

erscheint Gen 11 29 als Vater von Milkâ und Jiskâ; Jiskâ hat man bisher weiblich gefaßt, während doch nach einer Parallelüberlieferung Haran Vater Lôṭs ist. Ursprünglich werden Milkâ und Jiskâ, wie Abram und Śarai, Geschwistergatten gewesen sein. Das ist durch die Paralleltraditionen, die Jiskâ verschieden benennen (Lôṭ, Naḫôr), verdeckt worden].

Dazu kommen die Namen aus der Jakob-Israel-Geschichte: Leâ, Raḫel, Zilpâ, Bilhâ, sowie Ašerâ, Ṣobêt, Kohelet, Ariel. Im Gegensatze zu Ḫaran stand in Maḫanaim das weibliche Element im Vordergrunde, wie in Sidon (vgl. S. 152 Anm. 1): Milkâ und Jiskâ, Lôṭs Weib ist diejenige Person, die umkommt, Sarâ diejenige, die gefangen und wieder befreit wird, Raḫel stirbt (bei der Geburt Benjamins vgl. S. 80 Anm. 1).

In Sichem haben wir das Schema:

'Eljôn

1. Josef, Abîr, Šôr, Dôd, Šemeš, Hadadrimmon, Šelem, Šalmâ, Na'man.	2. Ašerâ, Šalmît, Rût.

Nach diesen Feststellungen wird man sagen können, daß die Mondmotive in den Darstellungen des Alten Testaments aus dem Ostjordanlande herrühren, wie die Sonnenmotive aus Sichem. Daneben bestand natürlich über die heimatlichen Überlieferungen hinaus ein fortwährender geistiger Austausch mit den Mittelpunkten orientalischer Weisheit, besonders natürlich in und nach dem Exil. Die Frage, wie die mythologischen Motive nach Kanaan gewandert seien, existiert nicht für das Zeitalter der Hebräer.

[1]) „Über Jsrael zu Jerusalem": Glosse.

das Material ab, brennende politische, soziale und religiöse Fragen zu erörtern (Jes 53 und Hiob[1]).

So ist denn die gesamte Jahresfestgesetzgebung im Religionssystem des Judentums ein Kompromiß zwischen sichemitischer und ostjordanischer Überlieferung und so kanaanistisch und damit eigenartig altorientalisch. Was sich für sie klar erweisen läßt, das wird man auch von der Opfertôrâ vermuten dürfen. Sie ist uns allerdings zum Teil erst spät aufgezeichnet worden. Aber ihr Entstehen hängt nicht mit der Niederschrift auch der frühesten Gestalt des Priesterkodex zusammen. Hier ist nur systematisiert worden, wie in der Jahresfestgesetzgebung, und dazu mit der gleichen Mühe und auch ohne den Erfolg, sämtliche Risse und Sprünge der auseinandergehenden Überlieferung zu verkitten.

Das Judentum, das nach der Zertrümmerung der Staatenbildungen auf dem Boden Kanaans aus dem politischen Hebräertum entstand, die Weltreligion war eine Mischung aus Mosaismus und Kanaanismus. Es war die Hand der Vorsehung, die so die Religion vom Berge Sinai bewahrte bis auf die Fülle der Zeit.

Stellt der mosaische Dekalog die erste unmittelbare Erfassung des Gotteswillens dar, so sprach aus dem Kanaanismus, wie ihn das Judentum als eigenartige Form des Orientalismus aufgenommen hat, das gesamte menschliche Hoffen und Sehnen. Hier waren alle Rätsel und Fragen der Menschheit zusammengetragen und verdichtet. Man sah an den Sternen und am Samenkorn Geburt und Tod und Auferstehung. Man ahnte, hoffte, daß so auch des Menschen Kreislauf sein müßte.

Da erschien in der Fülle der Zeit Jesus von Nazareth. Er hat über die erste Erfassung des Gotteswillens hinaus der Menschheit das Herz des Allvaters enthüllt: „Gott hat keiner

---

[1]) Ich kann hier vorläufig auf Winckler verweisen (Arabisch-Semitisch-Orientalisch = 5. Heft 1901 der Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft S. 147) und auf die Darstellung des Gedankengangs in meiner Schrift „Israel und Juda" S. 60 ff. Die Grundfrage, mit der Hiob sich abquält, lautet: „Ist es derselbe Gott, der dem Frommen das Gute gegeben und der ihm jetzt das Böse gibt?"

je gesehen; der einzige Sohn, der an des Vaters Busen war, der hat ihn beschrieben" (Joh 1 18). Und er hat der menschlichen Hoffnung, wie sie in der Form gewisser Erwartung als Verheißung durch Prophetenmund wach war, die Erfüllung gebracht: „Zu allen Verheißungen Gottes ist in ihm das Ja und durch ihn das Amen" (2 Kor 1 20). So hatte der Orientalismus als Sammlung und Verdichtung der Rätsel und Fragen der Menschheit den Zweck, alles, was eine Menschenbrust sehnend und fragend erfüllt, zusammenzutragen, bis zu der großen Stunde seiner alles Hoffen und Warten der Welt überbietenden Erfüllung.

D. Beilagen.

I. Das Heiligkeitsgesetz.

Unüberwindliche Schwierigkeiten hat den Exegeten bis jetzt das sogenannte Heiligkeitsgesetz (Lev 17 ff.) bereitet. Man wußte für dieses Gesetz, dessen Einheitlichkeit man richtig erkannt hatte, keinen historischen Platz.

In seiner jetzigen Gestalt gehört es den nachexilischen Versuchen einer Restauration an, und zwar ist es vor Hesekiels[1] Verfassungsentwurf anzusetzen (Šešbaṣar!). Jener Zeit gehört zunächst die Opfertôrâ in Kap. 17 an. Sie setzt die deuteronomische Freigabe der Schlachtung voraus und stellt im Gegensatze zu ihr den alten Opfercharakter jeder Schlachtung wieder her, wie es nur in einer kleinen Stadtgemeinde anzuordnen möglich war.

Dagegen Kap. 18 führt uns in eine ganz andere Zeit. Es baut sich auf der sichemitischen Joseftafel auf, indem es

---

[1]) Was man gewiß keiner zünftigen Wissenschaft zu bieten gewagt hätte, den Vorwurf einer Unklarheit über den Propheten Hesekiel hat man mir auf Grund einer mißverstandenen Bemerkung gemacht. Wenn ich 1902 in „Jeremia und seine Zeit" S. 24 schrieb: „Das Buch Hesekiel bedarf vor allem einer eingehenden Untersuchung", so hatte ich dabei nicht das böse Gewissen einer unverzeihlichen Trägheit, sondern ich konstatierte meine von der herkömmlichen Ansicht abweichende Meinung. Wie ich über Jeremia und seine Zeit hätte schreiben können, ohne über Hesekiel im Klaren zu sein, wüßte ich selbst nicht. Daß Hesekiel nicht in die Jeremiazeit gehöre, stand mir auf Grund meiner Vorarbeiten fest und konnte mir genügen, als ich die Ausarbeitung meiner Schrift begann; wohin er wirklich gehört, darüber hat Winckler Klarheit gebracht (zusammenfassend in Keilinschriften u. AT [3] S. 288 ff.).

eine Regelung der Familiengründung unternimmt. Auch dieses Kapitel ist uns in der späteren Gestalt mit einem juristischen, auffüllenden Kommentar erhalten.

Wichtig für die Rekonstruktion der ursprünglichen Fassung ist es, daß wir in Kap. 20 die Strafbestimmungen für die in 18 gegebenen Verbote besitzen. Dort wird das Verbot wieder aufgenommen mit gleichzeitiger Hinzufügung der gesetzlichen Strafe für seine Übertretung.

Die Untersuchung beginnt am vorteilhaftesten mit 18 22 ff. Es handelt sich hier um das Verbot der Päderastie. Spätere Glosse, die das Vergehen juristisch benennt, ist: „ein Greuel ist das". Ein zweites und drittes Verbot bringt V. 23. Juristische Begründung ist hier zunächst: „dadurch sich zu verunreinigen", juristische Präzisierung: „um sich begatten zu lassen". Am Schlusse steht wieder die juristische Benennung des Vergehens: „denn es wäre das eine schändliche Befleckung".

Diesen so gewonnenen drei Verboten entspricht das Strafgesetz: 20 13, 15, 16. Hier treffen wir in V. 13 wieder die juristische Benennung des Vergehens an: „sie haben beide eine Greueltat begangen". Wichtig ist nun, daß man sich über das Verhältnis der beiden folgenden Sätze klar wird: „sie sollen beide hingerichtet werden" und „Blutschuld liegt auf ihnen". Ursprünglich ist der letztere Ausdruck, während der erstere dem Strafrichter die Anweisung über das Verfahren gibt. Die alte Zeit kannte die Bedeutung der gesetzlichen Formel: „Blutschuld liegt auf ihnen", die spätere interpretiert sie. — Ganz ausgefallen ist die Formel in 20 15, erhalten ist nur die spätere Interpretation. Beide dagegen finden wir in V. 16. Hier ist auch die ursprüngliche Stelle für das in 18 23 überflüssige: „sich begatten zu lassen".

Die Melek-Bestimmung hat bereits Baentsch als sekundär erkannt. — Ein viertes Verbot bringt 18 19. Hier ist wieder das Wort: „ihre Scham zu entblößen" juristische Interpretation. Als Strafgesetz entspricht diesem Verbote 20 18. Hier begegnet uns dieselbe Interpretation, bloß in erweiterter Gestalt. Ebenso ist hier bloß die Anweisung für den Strafrichter über das Verfahren erhalten.

Soweit die Gesetze wider unnatürliche Unzucht. Den Schutz der begründeten Familie übernimmt das Verbot 18 20. Eine spätere juristische Benennung sieht in dem Ehebruch eine „Verunreinigung“. Diesem *fünften Verbot* entspricht die *Strafbestimmung* 20 10, die wieder nur die Anweisung für den Strafrichter über sein Verfahren aufbewahrt hat.

Ist der Ehebruch verboten und unter Strafe gestellt, so ergeben sich sofort 18 14, 15, 16 als juristische Interpretationen dieses Gesetzes. Zudem wird in V. 16 ein in vorexilischer Zeit allgemein üblicher Brauch, die Leviratsehe, getroffen.

Ein *sechstes Verbot* enthält 18 17^{a}. Juristische Interpretation dazu bringt 17^{b} und 18. Auch hier wird wieder ein in alter Zeit üblicher Brauch untersagt. Die *Strafbestimmung* zu diesem Verbote steht 20 14; auch hier findet sich wieder eine Anweisung und Begründung für das Verfahren an den Strafrichter.

Ein *siebentes* und *achtes Verbot* enthalten 18 12, 13, erweitert durch juristische Begründungen. Das entsprechende *Strafgesetz* ist 20 20. Hier ist fälschlich auf die juristische Interpretation 18 14 Bezug genommen. Eine Korrektur des so entstellten Strafgesetzes hat man durch 20 19 zu schaffen versucht. Es handelt sich gar nicht um das Weib des Oheims. Und handelte es sich auch um einen Ehebruch, so müßte darauf nach 20 10 die Todesstrafe erfolgen und nicht bloß die Androhung der Kinderlosigkeit, wie man gegenwärtig den Text faßt.

Das *neunte Verbot* betrifft die Ehe mit der Schwester: 18 9. Auch hierzu hat wieder die spätere juristische Interpretation neue Fälle geschaffen (V. 9-11). Dem Verbote entspricht die *Strafbestimmung* in 20 17, die juristisch begründet und mit Strafanweisung versehen ist.

Ein *zehntes Verbot* endlich bringt 18 7. Hierzu hat man den weiteren Fall 18 8 geschaffen. Allein die juristische Interpretation: „es ist deines Vaters Scham“ zeigt noch deutlich, wo dieser Fall bereits unter Verbot gestellt war. Zu diesem Falle ist uns noch die fälschlich in V. 7 in den Text geratene Interpretation erhalten: „deine Mutter ist es“. Also von zwei Seiten ließ sich der neu geschaffene Fall juristisch anfassen: in dem ‚Weibe des Vaters‘ konnte man die (Stief-)Mutter oder

in ihrer Vergewaltigung ein gegen den Vater gerichtetes Verbrechen sehen.

Zum zehnten Verbot gehören zwei Strafbestimmungen: 20 9, 11. Sie enthalten wieder eine Anweisung über das Strafverfahren.

Wie in Kap. 18 und 20 ein uralter Dekalog enthalten ist, so lassen sich auch aus Kap. 25 zehn Worte herausschälen. Zunächst hat man von der unter deuteronomischem Einflusse stehenden Gesetzgebung abzusehen, soweit sie das Sabbat- und Jobeljahr betrifft. Alt dagegen sind die Bestimmungen in V. 25 ff. Zunächst ergeben sich zwei Zeilen aus V. 25: die Pflicht der Lösung. Juristische Weiterführung des Gesetzes bringt der Zusatz: „das, was sein Verwandter verkauft hat, soll er wieder einlösen“. Hier wird das Lösungsrecht auch auf den bereits abgeschlossenen Kauf ausgedehnt. Er kann durch einen nachträglich sich einfindenden Löser rückgängig gemacht werden.

Die dritte und vierte Zeile liefert V. 35. Eine juristisch unrichtige Deutung ist: „als Fremdling und Beisaß“. V. 36 steht bereits unter deuteronomischem Einflusse.

Die fünfte, sechste und siebente Zeile steht in V. 39, 40, die achte, neunte und zehnte in V. 47 und 53. Hier ist „der Fremdling“ und „der Abkömmling von der Sippe eines Fremdlings“ eingetragen. Überall ist später das ursprünglich rein bürgerliche Gesetz unter religiöse Beleuchtung gebracht worden.

Wie Kap. 18 und 20 einander entsprechen, indem hier das Verbot, dort die Folgen der Übertretung des Verbotes behandelt werden, so läßt sich ein gleiches Verhältnis auch zwischen 19 und 24 feststellen. Zunächst der Anfang von 24 bringt spätere priesterliche Vorschriften über die Bedeutung des Leuchters und Schaubrottisches. Dann aber setzen mit V. 15 Strafbestimmungen ein. Bezeichnend für das Alter der ersten ist der Wortlaut: „wer seinem Gotte flucht“. V. 16 gehört demgegenüber einer späteren Zeit an; darauf weist schon die Anweisung über das Strafverfahren hin und die Interpretation, die das Gesetz auch auf den Fremdling ausdehnt. Die zweite Strafbestimmung bringt V. 17, die dritte

V. 18, die vierte V. 19, 20, und zwar hier wieder erweitert durch eine genaue juristische Aufzählung der einzelnen Fälle.

Man wird annehmen können, daß diesen vier Strafandrohungen Verbote entsprochen haben, und daß ursprünglich auch hier zehn Worte vorhanden waren. Die Verbote sind uns in Kap. 19 erhalten. Hier kann man deutlich zwischen der Anrede im Singular und Plural unterscheiden. Wir werden nach Kap. 18, 20, 24, 25 für das alte Grundgesetz singularische Anrede erwarten dürfen: die pluralische gehört einer späteren Zeit an. Auch hat man das deuteronomisch beeinflußte Erntegesetz in V. 9 und 10 auszuscheiden.

Zunächst entspricht der ersten Strafbestimmung das kaum so ursprüngliche Verbot V. 12: „du sollst den Namen deines Gottes nicht entweihen". Für die Rekonstruktion der übrigen Verbote kommen die Verse 13, 14, 15, 16, 18, 29, 32, 35 in Betracht. Dabei sind die Gebote als spätere Ergänzung zu den Verboten auszuscheiden, ebenso juristische Interpretationen. V. 27[b] gehört wohl nicht hierher: die singularische Anrede ist hier jedenfalls gesetzt, weil in 27[a] auch die Frauen von dem Verbote betroffen wurden, während in 27[b] nur die Männer angeredet werden. Auch V. 32 scheint erweitert zu sein, indem das Gebot, den zaḳen, d. h. den Ältesten, zu ehren, dahin verallgemeinert wurde, die Alten überhaupt zu ehren, vielleicht in Anlehnung an irgendein volkstümliches Sprichwort. V. 35 a α ist nach V. 15 a α in den Plural gesetzt und entstellt worden. Auch hier ergibt sich eine zehnzeilige Tafel von Verboten.

Weiter gewinnt man aus Kap. 21 f. eine priesterliche Tôrâ. 21 1, 2 liefern zwei Zeilen, wobei die übliche Redaktorenklammer und die juristische Interpretation der zweiten Zeile zu beseitigen ist. V. 5 f. fällt durch die pluralische Form auf. V. 7 bietet die dritte und vierte Zeile, V. 8 die fünfte, wovon die spätere Interpretation in Abzug zu bringen ist. Die Bestimmungen über den Hohenpriester gehören einer späteren Zeit an. Die sechste Zeile gibt V. 18. Auch hier ist wieder interpretiert worden. Die siebente Zeile dürfte 22 8 enthalten; denn die Ausführung von 22 1 ff. ist, wie schon ihre Langatmigkeit zeigt, sekundär. Die achte Zeile findet sich in 22 10, wozu eine ausführliche Interpretation zu dem

Begriff des ‚zar' gegeben wird. Die neunte und zehnte Zeile endlich steht in V. 14.

Als Ergänzung zu dieser priesterlichen Tôrâ diente gewiß ein weiterer Dekalog, der das Opfer und die Festzeiten regelte. Hier läßt sich noch sicher die erste Zeile aus 22 18, 19 feststellen und die zweite und dritte aus V. 27. Darauf ist jedenfalls der Sabbat, sowie die drei Hauptjahresfeste behandelt worden. Mit Ausnahme des Sabbatgebotes scheint die spätere Bearbeitung, wie z. B. die pluralische Anrede bei den Festgeboten zeigt, den ursprünglichen Text getilgt zu haben.

Somit enthält das nachexilische Heiligkeitsgesetz ein altes umfassendes Gesetzbuch, in dem ich, wie ich S. 90 ff. dargelegt habe, das davidische Staatsgrundgesetz erblicke. Es ist uns in einer Bearbeitung erhalten, mit der man nach dem Exile den neuen Anfang ordnete; und diese Bearbeitung ist noch einmal überarbeitet worden, um sie dem Systeme des Priesterkodex einzufügen.

II. Die Sanheriberzählungen der Bibel.

Es ist bisher noch nicht gelungen, eine reinliche Quellenscheidung der biblischen Sanheriberzählungen (2 Kg 18 13 ff. — Jes 36—39) durchzuführen. Grundlegend für das Gelingen eines Trennungsversuches ist die Einsicht, daß das Königsbuch von Manasse einseitig summarisch nur Ungünstiges berichtet. Der Umstand, daß in den Erzählungen von Hiskia die Ermordung Sanheribs berichtet wird, die erst unter Manasse stattgefunden haben kann, weist die rechte Fährte. Die Chronik mit ihren ausführlicheren Nachrichten über Manasse zeigt dann die Fortsetzung des Weges, den sich die theologische Wissenschaft bis auf den Assyriologen Winckler durch ein ungerechtfertigtes Mißtrauen gegen ihre auf Grund guter Quellen gegebene Darstellung verbaut hatte. So kommt man zu dem Schluß, daß in den Hiskiaerzählungen ein

Manassebericht steckt. Die Zusammenarbeitung war durch den Umstand ermöglicht, daß sowohl unter Hiskia, wie unter Manasse Sanherib in Palästina erscheint, daß sowohl bei Hiskia, wie bei Manasse eine assyrische Gesandtschaft auftritt, und daß wohl im Manassebericht nicht der Name des Königs Manasse genannt war.

Ich lasse die Quellenscheidung, die sich auf Grund dieser Erkenntnis ergibt, die ich im hergebrachten Kommentarstile leicht ausführlich begründen könnte, für sich selbst sprechen[1]. Ich ordne die Erzählungen nach ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge.

1. Erzählungen aus Hiskias Zeit.

A. Historischer Bericht:	B. Erbauliche Erzählung:
20 1 In jenen Tagen wurde Hiskia todkrank. Da kam zu ihm der Prophet Jesaja ben Amoṣ und sprach zu ihm: „Bestelle dein Haus: denn du wirst sterben und nicht genesen!“	— 1 So spricht Jahwe: . . . .
3 Und Hiskia weinte gar sehr.	2 Da wandte ⟨Hiskia⟩ sein Gesicht zur Mauer, betete zu Jahwe und sprach: 3 Ach, Jahwe, denke doch daran, daß ich vor dir treulich und frommen Herzens gewandelt und ausgeführt habe, was in deinen Augen gut ist. 4 Als Jesaja den mittleren Hof noch nicht verlassen hatte, da kam Jahwes Wort an ihn: 5 Kehre um und sprich zu Hiskia, dem Fürsten meines Volkes: So spricht Jahwe, der Gott deines
. . . . 5 „Gesehen habe ich deine Tränen. Siehe, ich will dich heilen“.	Vaters David: Gehört habe ich dein Gebet; am dritten Tage wirst du in den Tempel Jahwes gehen. 6 Und ich will deinen Tagen fünfzehn Jahre hin-

[1]) Die für die Scheidung entscheidenden Worte sind gesperrt gedruckt.

A.

7 Und Jesaja befahl: Bringt ein Feigenpflaster. Man brachte es und legte es auf das Geschwür. Da genas er.

B.

zufügen[1]. 8 Da sprach Hiskia zu Jesaja: Was für ein Zeichen gibt's, daß[2] ich am dritten Tage in den Tempel Jahwes gehen werde? 9 Jesaja erwiderte: Dies sei dir das Zeichen von Jahwe, daß Jahwe das Wort, das er sprach, ausführen wird: Soll der Schatten zehn Stufen vor- oder zehn Stufen zurückgehen? 10 Da sagte Hiskia: Es ist dem Schatten ein Leichtes, zehn Stufen abwärts zu gehen. Nein, der Schatten soll um zehn Stufen rückwärts gehen. 11 Da rief der Prophet Jesaja zu Jahwe: und er ließ den Schatten an den Stufen des 'aḫaz zehn Stufen rückwärts gehen.

A.

—

13 Da freute sich Hiskia über sie und zeigte ihnen sein ganzes Schatzhaus, Silber, Gold, Spezereien, feines Öl, und sein ganzes Zeughaus und alles, was sich in seinen Vorräten fand. Nichts gab es, was ihnen Hiskia in seinem Hause und in seinem Herrschaftsbereiche nicht gezeigt hätte. 14 Da kam der

B.

12 Zu jener Zeit schickte Merodak-Baladan, der König von Babel, ⟨Eunuchen⟩ und Geschenk an Hiskia; denn er hatte gehört, daß er krank gewesen und wieder zu Kräften gekommen war.

—

14 Da kam der Prophet Jesaja

[1]) V. 6[b] ist Glosse aus dem vorhergehenden Kapitel.

[2]) „daß Jahwe mich heilen wird": Glosse aus dem Parallelbericht, wenn nicht die kürzere Darstellung der Jesajaversion in gewisser Beziehung vorzuziehen ist. Doch hat sie wieder erheblich gekürzt. Ich glaube daher nicht, daß man sie ohne weiteres als ursprünglich erklären kann.

A.	B.
Prophet Jesaja zum Könige Hiskia und sprach zu ihm: Was haben diese Männer gesagt ..... 15 Dann fragte er: Was haben sie in deinem Hause gesehen? Hiskia antwortete: Alles, was in meinem Hause ist, haben sie gesehen. Nichts gibt es, was ich ihnen in meinen Vorräten nicht gezeigt hätte.	zum Könige Hiskia und sprach zu ihm: Woher kommen sie zu dir? Hiskia antwortete: Aus fernem Lande sind sie gekommen, aus Babel.
16 Da sprach Jesaja zu Hiskia: 17 „Weggetragen wird alles, was in deinem Hause ist und was deine Väter bis heute aufgehäuft haben"[1].	16 Da sprach Jesaja zu Hiskia: Höre Jahwes Wort: 17 Siehe, Tage kommen, 18 da wird man von deinen Söhnen, die von dir ausgegangen sind, die du erzeugen wirst, nehmen, und sie werden Eunuchen sein im Palaste des Königs von Babel.
19 Hiskia sprach zu Jesaja: Gut ist Jahwes Wort, das du geredet hast.	19 Er sprach: Es wird ja Friede und Beständigkeit herrschen in meinen Tagen.
18 13 So zog denn Sanherib, der König von Aššur, gegen alle festen Städte Judas und nahm sie ein.	13 Im vierzehnten Jahre des Königs Hiskia ....
17 Da sandte der König von Aššur den turtan von Lakiš aus mit starker Heeresmacht	19 9 Da sandte er Gesandte zu Hiskia mit solcher Botschaft[2]: 10 [Sprecht also zu

[1]) „nach Babel; nichts wird übriggelassen, spricht Jahwe": Einschub, vaticinium post eventum. הוה ist Glosse.

[2]) Frei benutzt ist der Inhalt dieses Briefes in 18 32 ff.: 32 [Und hört nicht auf Hiskia; denn er verführt euch] denkend: Jahwe wird uns erretten. 33 Haben etwa die Götter der Völker, ein jeder sein Land aus der Hand des Königs von Aššur befreit? 34 Wo sind die Götter von Ḫamat und Arpad, wo die Götter von Səpharwaim, Henaʿ und ʿIwwâ? ...., daß sie Samaria aus meiner Hand befreit hätten? 35 Wer ist unter allen den Göttern der Länder, der sein Land aus meiner Hand befreit hätte, daß Jahwe Jerusalem aus meiner Hand befreien sollte?

A.

gegen den König Hiskia nach Jerusalem. Der zog heran und nahm Aufstellung an der Wasserleitung des oberen Teiches.

B.

Hiskia, dem Könige von Juda] Laß dich von deinem Gotte nicht betören, auf den du vertraust, denkend: Jerusalem wird nicht in die Hand des Königs von Aššur fallen. 11 Siehe, du hast gehört, was die Könige von Aššur allen Ländern angetan haben, indem sie an ihnen den Bann vollstreckten. Und du wolltest dich befreien? 12 Haben etwa die Götter der Völker sie befreit, die meine Väter vernichteten, Gôzan, Ḫaran, Reṣeph, die bənê ʿeden in Təla'ššar? 13 Wo ist der König von Ḫamat und Arpad, der König über die Stadt Səpharwaim, Henaʿ und ʿIwwâ?

A.

19 1 Als der König Hiskia das hörte, zerriß er sein Kleid, umhüllte sich mit dem śaḳ und ging in den Jahwetempel.

B.

14 Da nahm Hiskia den Brief aus der Hand der Gesandten, las ihn, ging in den Jahwetempel und breitete ihn vor Jahwe aus. 15 Und Hiskia betete vor Jahwe und sprach: Jahwe, Gott Israels, der du auf den Kərubîm thronst, du bist allein Gott über alle Reiche der Erde. Du hast den Himmel und die Erde gemacht. 16 Neige, Jahwe, dein Ohr und höre! Öffne, Jahwe, deine Augen und sieh! So höre die Worte Sanheribs, die er hergeschickt hat, den lebendigen Gott zu lästern. 17 Allerdings, Jahwe, vernichtet haben die Könige von Aššur die Völker und ihre Länder 18 und ihre Götter ins Feuer geworfen. Denn nicht waren sie Götter, sondern das Werk von Menschenhänden, Holz und Stein: so haben sie sie vernichtet. 19 Und nun, Jahwe, unser Gott, errette uns aus seiner Hand, damit alle Reiche der Erde erkennen, daß du, Jahwe, allein Gott bist.

A.

2 Er sandte aber ⟨seine Knechte[1]⟩, mit ṣaḳḳîm umhüllt, zu dem Propheten Jesaja ben Amôṣ ⟨mit solcher Botschaft[2]⟩: 3 So spricht Hiskia[3]: 4 Lege Fürbitte ein für den Rest, der noch da ist.

5 Da kamen die Knechte des Königs Hiskia zu Jesaja. 6 Jesaja aber sprach zu ihnen: So sollt ihr zu eurem Herrn sprechen: Also spricht Jahwe:

„Fürchte dich nicht[4]! 7 Sieh, ich gebe ihm einen Geist ein,
Daß er eine Kunde hört und nach seinem Lande zurückkehrt[5].“

B.

20 Da sandte Jesaja ben Amôṣ zu Hiskia solche Botschaft: Also spricht Jahwe, der Gott Israels: Was du zu mir gebetet hast Sanheribs wegen, des Königs von Aššur, habe ich gehört. 21 Dies ist das Wort, das Jahwe wider ihn geredet hat:

[Es folgt das Spottlied V. 21—28[6].]

29 Und dies sei dir zum Zeichen:

„Essen wird man dies Jahr den Brachwuchs und im zweiten Jahr den Wurzelausschlag.
Doch im dritten Jahre säet und erntet und pflanzt Weinberge
Und eßt ihre Frucht! 30 Ja,

---

[1]) Gegenwärtig sind die Männer, die mit dem rab šaḳê unterhandelt haben, Boten an den Propheten. V. 5 aber zeigt, daß der König „seine Diener“ geschickt hat.

[2]) לאמר zu ergänzen.

[3]) Hier spielt wieder die Geschichte vom rab šaḳê mit hinein. Jesaja soll Fürbitte für den Rest, d. i. Jerusalem, nachdem alle festen Städte Judas verloren sind, einlegen.

[4]) „wegen der Reden etc.“: wieder Redaktorenklammer, die die Geschichte vom rab šaḳê hier verankert.

[5]) Sanherib kehrt hier nicht zurück, um ermordet zu werden. Diese Ergänzung des historischen Prophetenspruchs ist 19 37 entnommen. Die Kunde, die Sanherib damals aus dem Westen nach dem Osten abrief, war die Nachricht von dem Vordringen der Chaldäer und Elamiter und von dem Abfall Bêl-ibnis von Babylon.

[6]) Man vergleiche die Wiederherstellung des Textes bei Duhm, Jesajakommentar [2] S. 238ff. Die Worte, die das Zeichen enthalten, setze ich her, da sie für die Chronologie in Betracht kommen. Sie beziehen sich auf die Reform Hiskias.

A.

18 14 Da sandte Hiskia, der König von Juda, zum König von Aššur nach Lakiš solche Botschaft: Ich habe gefehlt; ziehe ab von mir! Was du mir auflegst, will ich tragen. Da legte der König von Aššur Hiskia, dem Könige von Juda, dreihundert Talente Silber und dreißig Talente Gold auf. 15 Hiskia aber gab alles Silber, das sich im Jahwetempel und in den Vorräten des Königshauses fand.

B.

wieder [1] wird das Haus Juda Wurzel schlagen nach unten
Und Frucht bringen nach oben. 31 Denn von Jerusalem geht aus ein Rest
Und Entronnenschaft vom Berge Zion: Jahwes Eifer wird dies tun."

18 16 Zu jener Zeit beschnitt Hiskia die Türen des hêkal Jahwes und die Pfeiler, die Hiskia, der König von Juda, überzogen hatte, und gab sie dem Könige von Aššur.

2. *Erzählung aus Manasses Zeit.*

A. Historischer Bericht[2].

18 17 Da schickte der König von Aššur den rab šaḳê (rab sarîs: Variante). ⟨Der⟩ ging nach Jerusalem und kam in die Straße zum Walkerfelde. 18 Als ⟨er⟩ nach dem Könige verlangte, gingen zu ⟨ihm⟩ hinaus Eljaḳim ben Ḫilḳia, der Palastvorsteher, Šebna, der Sekretär, und Jôaḫ ben Asaph, der Chronist. 19 Da sprach der rab šaḳê zu ihnen[3]: So spricht

---

[1]) So Duhm, Jesajakommentar [2] z. St.

[2]) Von der Erzählung des Ketzers Manasse gibt es natürlich keine erbauliche Bearbeitung!

[3]) „Sprecht zu Hiskia": Redaktorenklammer.

der Großkönig, der König von Aššur: Was bedeutet die Zuversicht, die du hast? 20 Denkst du, schon ein Wort der Lippen sei Rat und Macht zum Kriege? Wohlan, auf wen vertraust du, daß du von mir abgefallen bist? 21 Jawohl, du vertraust auf den geknickten Rohrstab da, auf Ägypten, der, wer immer sich auf ihn stützt, ihm in die Hand fährt und sie durchbohrt. So ist der Pharao [der König von Ägypten] zu allen, die auf ihn vertrauen[1]. 23 Ja, wette doch mit meinem Herrn [dem Könige von Aššur]: ich will dir zweitausend Rosse geben, ob du wohl für sie Reiter zu beschaffen vermagst. 24 Wie willst du da abschlagen einen einzigen Hauptmann der geringsten Knechte meines Herrn? So vertraust du auf Ägypten wegen Wagen und Reiter[1]! 26 Da sprach Eljaḳim ben Ḫilḳia [Šebna und Jôaḫ] zum rab šaḳê: Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch; denn wir verstehen es. Sprich aber nicht jüdisch mit uns [vor den Leuten auf der Mauer]. 27 Der rab šaḳê entgegnete ihnen: Hat mich etwa mein Herr zu deinem Herrn oder zu dir geschickt, diese Worte zu reden, nicht vielmehr zu den Männern, die auf der Mauer sitzen, den eigenen Kot zu essen und den eigenen Harn zu trinken mit euch? 28 Sodann trat der rab šaḳê vor und rief mit lauter Stimme, wobei er jüdisch sprach und sagte: Hört das Wort des Großkönigs, des Königs von Aššur[2]! 31 So spricht der König von Aššur: Macht mit mir Frieden und übergebt euch mir! Dann soll jeder seinen Weinstock und Feigenbaum essen und das Wasser seines Brunnens trinken, 32 bis ich euch in ein Land holen komme, das wie euer Land ist, ein Land voller Korn und Most, ein Land voller Brot und Weinberge [ein Land voller Ölbäume und Honig, damit ihr lebt und nicht sterbt]. 36 Da schwiegen sie und entgegneten ihm kein Wort; denn das Gebot des Königs lautete: Antwortet ihm nicht!

---

[1]) V. 22 ist Glosse, wie schon die Anrede an die Beauftragten des Königs anzeigt. Die Botschaft des Assyrers ist unmittelbar an den König von Juda gerichtet. Ebenso ist V. 25 Einschub, der 19 10 ff. voraussetzt.

[2]) V. 29 f. ist ebenfalls Einschub auf Grund der gleichen Voraussetzungen. Der rab šaḳê hat natürlich unmittelbar einleuchtende, praktische Dinge vorgebracht und keine theologischen Auseinandersetzungen.

37 Und Eljaḳim ben Ḫilkia, der Palastvorsteher, Šebna, der Sekretär, und Jôaḫ ben Asaph, der Chronist, kamen zum ⟨Könige[1]⟩ und verkündigten ihm die Worte des rab šaḳê. 19 3 Und sie sprachen zu ihm: Ein Tag der Not [und Züchtigung und Verwerfung] ist dieser Tag; denn gekommen sind Kinder bis zum Muttermund; aber die Kraft fehlt, zu gebären. 4 Vielleicht hört [Jahwe[2]] dein Gott all die Worte des rab šaḳê, den sein Herr, der König von Aššur, gesandt hat [den lebendigen Gott zu schmähen], und wird in den Dingen entscheiden, die er [Jahwe dein Gott] gehört hat.

8 Der rab šaḳê aber kehrte zurück und fand den König von Aššur bei der Belagerung von Libna[3]. 9 Da hörte er von Tirhaḳa, dem Könige von Kûš, die Meldung: Siehe, er zieht heran, mit dir zu streiten. Da wandte er sich ab ⟨von Libna⟩. 35 Es geschah aber in der nämlichen Nacht, da ging der Bote [Jahwes] aus und schlug im Lager von Aššur 185000. Und als man am Morgen aufstand, fand man sie alle als [tote] Leichen. 36 Da brach Sanherib, der König von Aššur, auf, zog ab, kehrte zurück und hielt sich in Ninive auf. 37 Es geschah aber, als er im Tempel des Nisrok, seines Gottes, anbetete, erschlugen ihn seine Söhne Ardmelek und Šar'eṣer mit dem Schwerte. Sie flüchteten sich aber nach dem Lande Araraṭ: so wurde sein Sohn Esarhaddon König an seiner Statt.

---

[1]) Der Text bietet „Hiskia". Aber V. 18 und 36 legen es nahe, daß überhaupt nicht der Name des Königs genannt war. So allein erklärt sich die Erhaltung dieser kostbaren Erzählung. Möglicherweise ist sie in dieser Form unmittelbar den königlichen Annalen entnommen. Der Chronist war ja dabei! Vgl. S 190 Anm. 2.

[2]) Manasses Gott war nicht Jahwe. Dieser ist erst später eingesetzt. Der Chronist hat wohlgefällig diese Worte eingesetzt, er hat sich selbst so als Propheten erwiesen! Dasselbe gilt auch von dem Boten [Jahwes] in V. 35.

[3]) Hier handelt es sich nicht um Lakiš, sondern um Libna. Die Redaktorenklammer folgt sofort: „denn er hatte gehört, daß er von Lakiš aufgebrochen war".

B. Nachtrag: eine Weissagung aus jener Zeit.

19 32 [Darum][1] Also sprach Jahwe[2] ⟨wider⟩ den König von Aššur:
„Nicht soll er eindringen in diese Stadt und nicht einen Pfeil hineinschießen,
Nicht einen Schild ihr entgegenkehren und keinen Wall gegen sie aufschütten[3].
34 Ja ich will die Stadt decken[4] um meinetwillen und Dôds, meines Buhlen[5], wegen."

---

1) Redaktorenklammer.

2) Der Ausspruch, der Manasse zugute kam, war natürlich kein Jahwewort.

3) V. 33 ist bereits, wie Duhm im Jesajakommentar ² z. St. gesehen hat, nicht ursprünglich. V. 33ᵃ ist aus V. 28 entnommen und 33ᵇ nimmt 32ᵃ wieder auf. Dazu kennzeichnet „Spruch Jahwes" auch im Jeremiabuche die Einschübe der auffüllenden Kommentatoren.

4) „um sie zu erretten" ist Erklärung des seltenen גנותי. הזאת stammt aus V. 32. Die Stadt ist ja durch diesen Vers bereits gekennzeichnet.

5) Wer die Stadt decken, beschirmen wird, ist klar, — die Gottheit Manasses. Das aber war, wie das Königsbuch zeigt, Ašerâ, und wie S. 152 dargetan ist, Ašerâ-Ariel. Dann aber ist David nicht ihr Knecht. Es ist vielmehr Dôd zu lesen. Und Dôd ist nicht der Knecht der Ašerâ-Ištar, sondern, wie Höllenfahrt Ištars Rev. Z. 47 und Gilgamešepos VI Z. 46 zeigt, ihr Buhle, ḫamer ṣiḫrutiša. Daher ist nicht עבדי zu lesen. Das ist spätere Korrektur, die den Spruch als Jahwewort faßte, sondern עגבי: „mein Buhle".

Man wird darauf weiterhin zu dem Schluß gedrängt, daß diese Umsetzung von עגבי in עבדי der Weg war, die sichemitische Dôdlegende dem System des Judentums einzufügen. Hier kommt vor allem der ʿebed Jahwe in Betracht. Doch die Verfolgung dieser Dinge muß ich mir hier vorläufig versagen, ebenso die Behandlung des ṣemaḫ und ʾeben bei Sacharja, die ebenfalls mit Dôd-Josef zusammenhängen. Besonders für diese Frage, wie überhaupt für die Samariterfrage sind meine Aufstellungen im ersten Teile über die vorhebräischen Verhältnisse Kanaans von besonderer Bedeutung.

III. **Die Sanheribzeit in prophetischer Beleuchtung.**

1. Nachdem Klarheit über den Verlauf der Ereignisse in der Sanheribzeit gewonnen ist, fällt auch Licht auf manchen bisher unverständlichen Prophetenspruch. So gehört Mi I 10-12, 13-16 in die Zeit Hiskias. Sanherib übt sein Zerstörungswerk an Juda, wie er es selbst geschildert hat (vgl. S. 145). Micha nennt einige der von ihm bedrohten Städte, deren Einwohner er exiliert hat. Die beiden Sprüche sind wertvoll für die Einzelheiten der Zeitgeschichte.

I.

10 In Gat gebt's nicht an, in ʿAkkô[1] weinet nicht!
In Bêt-ləʿaphrâ wälzt euch[2] im Staube!
11 Du wirst fortgehen[3], Bewohnerschaft Šaphîr's, in schmählicher Blöße.
Nicht wagt sich heraus die Bewohnerschaft Ṣa'anan's.
Die Wehklage um Bêt-ha'eṣel erfaßt seine Versammlungen[4].
12 Es wartet[5] auf Heil die Bewohnerschaft Marôt's.
Ja, Unglück fährt herab[6] auf die Tore Jerusalems.

II.

13 Bespanne den Wagen mit Rossen, Bewohnerschaft von Lakîš!
Die Erste zum Abfall[7] war sie für die Tochter Zions.

---

1) בעכו nach LXX.

2) MT: התפלשתי. Davon gehört ת zum folgenden Verse. Zu lesen ist התפלשי nach LXX.

3) תעברי, mit dem ת aus V. 10. Es heißt natürlich לך.

4) Was der gegenwärtige hebräische Text bietet, ist ohne Sinn. Klar ist zunächst das Wortspiel zwischen אצל des Stadtnamens und dem Verbum לקח. Die beiden letzten Worte des Verses sind durch Dittographie entstanden: מכמעמדתו — מעדתו = מועדותיו

5) כיחלה MT, מיחלה LXX. Das letztere ist das richtige: Part. fem. Piel von יחל.

6) „von Jahwe aus“: erklärende Glosse.

7) חטאת ist natürlich nicht „Sünde“, wie es auch der Glossator gefaßt hat: „denn in dir waren die Übertretungen Israels zu finden“. Es hat, wie das babyl. ḫiṭṭu und ḫiṭîtu, die Bedeutung: „Abfall, Rebellion“. Die Bemerkung ist wichtig für die Vorgeschichte des Aufstandes.

14 Darum wirst du den Scheidebrief geben müssen an Môrešet-gat[1].
Die Paläste von Akzîb wurden zur Täuschung für die Könige ⟨Kanaans⟩[2].
15 Wieder bringe ich über dich den Eroberer, Bewohnerschaft Marešâ's.
Bis ʿAdullam soll kommen ⟨die Schwere des Krieges⟩[3].
⟨Tochter⟩[4] Israels, 16 schere dich[5] wegen der Kinder deiner Lust!
Mache breit deine Glatze, dem Geier gleich; denn sie wandern von dir fort.

2. Der Zeit nach dem Eingreifen Sanheribs, das für Juda eine furchtbare Verwüstung gebracht hatte, gehört Jes 1 2-9 an. Der Kampf gegen die Abkehr von Jahwe beginnt. Man hat den altkanaanäischen Kultus wieder eingeführt. Dagegen eifert Jesaja. Der Spruch fällt also in den Anfang der Regierungszeit Manasses.

2 Hört, Himmel, horch auf, Erde! Denn Jahwe spricht:
„Söhne hab' ich groß und hoch gebracht; allein sie fielen von mir ab.
3 Der Stier kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn:
Israel kennt's nicht, mein Volk ist nicht so verständig."
4 Weh dem abfälligen Volke, der schuldbeladenen Gemeinschaft, Saat von Übeltätern[6]!
Verlassen haben sie Jahwe, verachtet den Heiligen[7].
5 Worauf wollt ihr noch geschlagen werden,
Fortsetzend den Abfall? Das ganze Haupt ist krank, und das ganze Herz ist siech:

[1]) D. h. der Assyrer zieht Môrešet-gat ein.

[2]) Es handelt sich nicht um einen Aufstand der Könige „Israels". Israel existierte damals nicht mehr. Vielmehr setzte ein Späterer für „Kanaan" oder dgl. Israel ein.

[3]) Nach Jes 21 15 ergänzt. Nur ein Versuch!

[4]) Die LXX las noch *ἡ δόξα τῆς θυγατρὸς Ἰσραήλ*.

[5]) קרחי ist Glosse aus 16 b.

[6]) „Verderbte Söhne": prosaische Wiederaufnahme des Vorwurfs in V. 2. Die entrüstete Bemerkung eines Lesers.

[7]) So Sievers „Metrische Studien" I S. 425. „Sie haben sich zurückgezogen": von Sievers und Duhm nach LXX bereits ausgeschieden.

6 Von der Fußsohle bis zum Haupte[1] Beule und Strieme
und frischer Schlag,
Unausgedrückt und unverbunden und unerweicht mit Öl[2].
8 Und übrig blieb die Tochter Zions wie eine Hütte im
Weinberg, wie ein Nachtlager im Gurkenfeld[3].
9 Wenn Jahwe uns nicht einen Rest gelassen hätte, wären
wir Sodom gleich[4].

3. Auch das Gleichnis vom Weinberge Jes 5 bekommt jetzt, wo Klarheit über das Vorgehen Manasses herrscht, einen Sinn, den Winckler schon längst vermutet hat. Der Prophet tritt auf und singt im Namen der Ašerâ-Ariel ein Lied von ihrem Buhlen Dôd (erst später ist dôdî durch den Einfluß von ידידי entstanden). So gewinnt er eine Zuhörerschaft. Der Tammuzkult kannte solche „Anpflanzungen der Lust“.

1 Singen will ich von meinem Buhlen, Dôd's Lied von
seinem Weinberg:
Einen Weinberg hat mein Buhle auf fettreicher Höhe.
2 Er hackte und entsteinte ihn und bepflanzte ihn mit
Edelrebe,
Baute einen Turm und hieb eine Kelter aus[5].
Und hoffte auf Trauben[6]. — Doch Heerlinge brachte er!

3 Bürger Jerusalems, richtet doch zwischen mir und zwischen
meinem Weinberge!
4 Was war noch für meinen Weinberg zu tun, und ich
hätte es nicht vollbracht?

---

1) „an ihm ist nichts Heiles“: erläuternde Glosse.

2) Nicht bloß Teile, sondern der ganze V. 7 ist auszuscheiden, und zwar als richtige, aber prosaische Wiedergabe der prophetischen Rede in V. 5 und 6.

3) „wie eine belagerte Stadt“: der unzutreffende Versuch einer Deutung von V. 8. Der Glossator hat an die Belagerung Jerusalems gedacht, von der Sanherib erzählt. Aber der Spruch ist später gesprochen.

4) Wie gewöhnlich, so ist auch hier Gomorrha zu streichen. Beinahe wäre es also zur völligen Vernichtung gekommen (Sodom!)

5) „in seiner Mitte“, „in ihm“: prosaische Glosse. In V. 1 ist היה zu streichen.

6) Es ist unnötigerweise עשות eingesetzt. V. 4[b] deutet aus dem Vorhergehenden 4[a].

5 Und nun laßt mich euch künden, was ich tun will meinem Weinberg:
Wegreißen seinen Zaun[1], daß er dem Abweiden verfällt,
6 ich will ihn zur Wüstenei machen:
Nicht wird er beschnitten und behackt, und auftreiben soll er Dorn und Gestrüpp.
Und den Wolken gebiet' ich, nicht Regen auf ihn zu sprengen.

7 Ja, Jahwes Weinberg ist das Haus Israel
Und Judas Menschheit die Pflanzung seiner Lust.
Da hoffte er auf Rechtüben, und siehe da: Geschlechtstriebe[2],
Auf Getreuverhalten, und siehe da: Geschreihallen[3].

4. Ein Losungswort der Wortführer der manassitischen Reform ist in Jes 14 24-27 erhalten. Es bezieht sich auf die Katastrophe des assyrischen Heeres durch die Ägypter und ist jetzt künstlich als ein Schwur Jahwes der Heerscharen gefaßt. V. 26 und 27 eignen den Spruch Jahwe zu.

24 Wie ich's gedacht, so geschieht's, und wie ich's geplant, das ersteht:
25 Zu zerbrechen Aššur in meinem Lande und auf meinem Berge tret' ich's nieder.
Und weichen wird von ihm sein Joch und seine Last von seinem Rücken.

5. In die Zeit Sargons, als bei seinem Regierungsantritt sich in Palästina aufrührerische Neigungen zeigten, versetzt uns das richtig datierte Orakel Jes 14 28-32. Ḫanunu von Gaza wollte sich freimachen. Er versuchte Juda zum Anschluß zu bewegen. Eine Warnung vor solchem Beginnen enthält der folgende Spruch:

---

1) Zaun und Mauer sind Varianten. Für eins von beiden muß man sich entscheiden.

2) משפח, von שׂפח, Stammwort zu שׂפחה „Sklavin“ und מִשׁפּחה „gens“, abzuleiten. Gemeint ist die Unzucht im Kultus.

3) צעקה: Klagegeschrei im Kultus. „Rechtsbrechung“ und „Blutregiment“ klingt zwar besser als der obige Versuch, das Wortspiel wiederzugeben. Dafür aber bezeugt es das nicht gewonnene Verständnis des Spruches.

28 Im Todesjahre des Königs Aḫaz (720) erfolgte dieser Spruch:

29 Freue dich nicht, du gesamtes Philistäa, daß zerbrochen ist der Stab, der dich schlug:
Denn aus der Wurzel der Schlange wächst ein Basilisk und ihre Frucht ist ein geflügelter Drache.
30 Und weiden sollen auf seinen Auen[1] die Gehorsamen[2] und die Willigen in Sicherheit lagern.
31 Heule, Tor, schreie, Stadt, verzage, [ganz] Philistäa!
Denn von Norden kommt Rauch, und nicht ist einer vereinzelt in seinen Scharen.
32 Und was soll antworten ⟨mein Volk⟩[3] den Gesandten des ⟨Philister-⟩Volks?
„Daß Jahwe Zion gegründet hat; und darin werden sich bergen die Unterwürfigen“.

6. Eine L o s u n g d e r m a n a s s i t i s c h e n R e f o r m bietet Jes 17 12-14. Es gehört derselben Zeit an wie Jes 14 24 ff. (vgl. S. 226).

12 Weh dem Brausen vieler Völker, die wie Meeresbrausen brausen,
Und dem Tosen der Nationen, die wie Flutwassertosen tosen!
13 Er (?) schilt darein, und es flieht in die Weite. [und ist gejagt]
Wie der Berge Spreu vorm Winde und wie der Staubwirbel vorm Sturm:

---

1) Der Prophet spricht und nicht Jahwe. Das zeigt deutlich V. 32. בכורי ist entstanden aus בכריו.

2) Gemeint sind natürlich nicht die Juden. Es handelt sich in V. 29b und 30a um die L o s u n g, die S a r g o n a u s g e g e b e n h a t. Der Spruch wirft ein gewisses Licht auf sein Aufkommen. Haben wir hier eine assyrische Losung, so sind die dallîm nicht die „Niedrigen“, sondern die „Gehorsamen“, „Unterwürfigen“: babyl. dallu. Und die ’ebjônîm sind nicht die „Armen“, sondern, wie hebr. אבה bereits hätte nahelegen können, die „Willigen“. Im Babyl. ist abîtu „Edikt“, „Erlaß“ zu vergleichen. V. 30b ist Glosse.

3) עמי ist an den Schluß des Verses geraten und hat dort die Veränderung des ursprünglichen עניים verursacht.

14 Zur Abendzeit kommt Schrecken, vorm Morgengrauen ist's dahin.
Das ist das Geschick unserer Räuber und das Los unserer Plünderer.

Zu beachten ist, daß die wunderbare Wirkung in der Nacht eintritt, wie 2 Kg 19 35. Die Nacht aber ist die Zeit der Gottheit, die man unter Manasse eingeführt hat!

7. In Jes 22 5-7 hat Winckler einen Ausspruch erkannt, der sich auf die Ereignisse im Osten bezieht, auf „den von Elam aus geführten Schlag gegen das zu Assyrien haltende Sippar im Jahre 694" (Keilinschriften u. AT [3] S. 273). — Da das Vorgehen Asarhaddons gegen Sidon (vgl. S. 159), das zur Vernichtung der Stadt und des Staates führte, auch auf die Verhältnisse in Juda, wo man die Sanheribzeit gleich den Phöniziern ausgenutzt hatte, von entscheidendem Einfluß gewesen ist, so gehören auch die Aussprüche über „Tyrus" (Jes 23) hierher. Der Schlag, der Sidon etwa 678 traf, bedeutete das Ende der Reform Manasses und gab der jahwistischen Partei neue Hoffnung.

I.

1 Heult, ihr Taršîšfahrer; denn euer Bergungsort[1] ist verheert.
Wenn sie kommen vom Lande Kittîm, wird's ihnen offenbar:
2 Vertilgt ist der Bewohner[2] der Insel, der Händler Sidons,
Der das Meer befuhr, dessen Bote 3 auf vielen Wassern,
Dessen Ernte die Saat Šiḫor's, dessen Gewinn der Völkerhandel war[3].

II.

4 Werde zu schanden, Sidon, Bergungsort des Meeres[4]!
Denn das Meer sprach: Nicht kreißte und gebar ich,
Zog nicht Jünglinge groß, brachte nicht Jungfrauen hoch.

---

[1]) Die richtige Lesart hat V. 14 erhalten. מָעוֹז „Bergungsort", d. i. Hafen.

[2]) נדם ישב : דמו ישבי. [3]) Nach Duhm, Jesajakommentar [2] z. S.

[4]) Steht gegenwärtig an unrichtiger Stelle.

III.

6 Zieht hinüber nach Taršîš, ihr Bewohner der Insel!
7 Ist das die Fröhliche[1], deren Ursprung von Urzeittagen,
Deren Füße sie trugen, weithin zu gasten?

IV.

8 Wer hat das über ⟨Sidon⟩, die Kronenspenderin, deren Händler Fürsten waren, beschlossen[2]?
9 Jahwe hat's beschlossen, zu schänden die Pracht, zu verunehren allen Prunk!

V.

10 Bearbeite[3] dein Land, Taršîšvolk! Nicht gibt's mehr einen Grenzverrücker[4],
11 Der seine Hand ausstreckt über das Meer, Reiche erschüttert:
Jahwe gebot wider Kanaan, seinen Bergungsort[5] zu zerstören.

VI.

12 Nicht sollst du ferner frohlocken, geschändete Tochter Sidon.
Nach Kittîm, auf, zieh hinüber! — Auch dort kommt dir nicht Ruhe.

Möglicherweise gehören einige von den hier getrennten Sprüchen, soweit es der Sinn und das Versmaß gestattet, zusammen.

---

1) לכם: Glosse. הלילו in V. 6 ist Einschub aus V. 1.

2) Der Schluß von V. 9 und 8 ist doppelt in den Text geratene Glosse.

3) lies עבדי. כיאר ist Glosse, wie auch in V. 3.

4) מזח Part. Hiph. von זחח. Die Deutung ist durch V. 11 unmittelbar nahegelegt. Sidon ist gefallen, das seine Hand übers Meer, also nach Taršiš, ausgestreckt und Reiche erschüttert hat. Was kann das einzig und allein für eine Folge haben? Die erschütterten Reiche haben Ruhe, sie sind von der Oberherrschaft, die sich in ihre politischen Verhältnisse gemengt und sie bestimmt hat, frei. Also Sidon hat damals die Vormacht im Mittelmeere zu spielen versucht, die Seeherrschaft ausgeübt! Vgl. S. 152 Anm. 1.

5) Sidon der Hafen Kanaans! Wichtig für die Bestimmung der Bedeutung dieses Vororts!

8. Wieder in die Zeit der Reform Manasses versetzt uns Jes 29 7-8. Es sind zwei Sprüche, die durch Stichwortdisposition nebeneinander gestellt sind.

7 Es wird sein wie ein Traum, ein Gesicht der Nacht
Der Schwarm aller Völker, die wider Ariel kriegen.
Und alle ihre Geliebten[1] schütten ihr ihre Kuchen hin.

---

8 Wie[2] der Hungrige träumt, er esse: und er erwacht,
Und leer ist seine Seele, und wie der Durstige träumt,
Er trinke: und er erwacht und ist matt, und seine Seele lechzend:
So wird der Schwarm aller Völker sein, die wider den Berg Zion kriegen.

Als Polemik gegen die Reform Manasses haben die beiden folgenden Verse Jes 29 9-10 zu gelten. Sie sind bereits von Duhm wiederhergestellt:

9 Erstarrt und starrt! Erblindet und seid blind!
• Seid trunken, doch nicht von Wein, taumelt, doch nicht von Rauschtrank!
10 Denn ausgegossen hat Jahwe auf euch des Tiefschlafs Geist
Und verschlossen eure Augen und eure Häupter verhüllt.

---

[1]) צביה, von צבה, Stammwort zu צבי. Hat man erkannt, daß Ariel der Name der Gottheit Ašerâ-Tamar-Ištar ist, so können ṣôbêh[a] nur ihre Priester, oder, in umfassenderem Sinne, ihre Anbeter sein. Welche Kultushandlung vollziehen sie? Das lehrt die Tamargeschichte 2 Sa 13: sie bringen ihr Backwerk dar. Dort tut Tamar selbst das, was man sonst für sie zu tun pflegt: 8 „sie nahm den Teig, knetete, machte vor seinen Augen Herzformen und buk die Herzformen. 9 Dann nahm sie die Backpfanne und schüttete vor seinen Augen aus.“ יצק ist also der terminus technicus der Opferung der Kuchen, die, wie die Beschreibung der Zubereitung lehrt, aus keinem Sauerteige bereitet sind. Dieser Ausdruck steckt hier in והמציקים. In ומצדתה muß ein Kuchenname stecken. So erhält man מצותיה מציקים. Der hilfreichen Gottheit spendet man als Dank das ihr zukommende Opfer. Das sieht der Seher schon voraus. Man beachte wieder die Anspielung auf die Nacht, die Wirkungszeit der Gottheit. Die Polemik spricht da ironisch von einem Geiste des Tiefschlafs, Schlaftrunkenheit und Blindheit.

[2]) והיה Glosse.

9. Ebenfalls Polemik gegen die manassitische Reform enthält Jes 29 15:

15 Weh denen, die da eine Vertiefung machen vor Jahwe[1], zu verbergen ein Holzbild[2],
Damit sei ⟨im Dunkel ihr Gebild und⟩[3] im Finstern ihr Werk.
So können sie sprechen: wer sieht uns und wer weiß von uns?

10. Eine Ergänzung und Fortführung der Polemik auch gegen die politischen Maßnahmen der Reformer bringt Jes 30 1 ff.:

1 Weh den Söhnen, die verführt sind[4], ist Jahwes Spruch, anzufertigen ein Holzbild
Und Trankopfer zu spenden[5], um Abfall auf Abfall[6] zu häufen,

---

[1]) Sind es Unterweltsgottheiten, die Manasses Reform eingeführt hat, so müssen sie auch unter der Erde wohnen. Man hat also eine künstliche Höhle vor Jahwe, d. h. vor dem Jahwetempel hergestellt.

[2]) Es ist עצם zu lesen, wenn nicht עצה „Holzbild" bedeutet. Gemeint ist das Schnitzbild der Ašerâ (2 Kg 21 3, 7) das angefertigt (עשה!) und aufgestellt wurde.

[3]) Bereits Duhm (Jesajakommentar [2] z. St.) hat gesehen, daß 29 16 ff. eine „beständige Bezugnahme auf die Umgebung" aufweist. Der Verfasser dieses Nachtrags hat im Gegensatz zur heutigen Exegese den Text Jesajas noch verstanden und gewußt, daß hier eine Polemik gegen Götzenbilder vorlag. So hat er es uns ermöglicht, den beschädigten Text wiederherzustellen. והיה zeigt, daß es sich um ein Subjekt im Singular handelt. Nun spricht V. 16 von יצר und מעשה. מעשיהם ist in V. 15 noch erhalten. Es ist also Singular! Die Entsprechung zu מחשך hat, wie schon Duhm vermutete, V. 18 erhalten: אפל.

[4]) lies מסוררים, von סור „abweichen". „Widerspenstig" zu sein, einen Beschluß auszuführen, der noch dazu nicht von Jahwe stammt, wäre ja für die bösen Söhne bloß lobenswert! Zu עצה siehe Nr. 9. „und nicht von mir", „und nicht mein Geist" sind sinnlose Glossen eines Lesers, der V. 2 $^{a\beta}$ in V. 1 hineindeuten wollte.

[5]) Die Trankopferspende gehört zum Dienste der Himmelskönigin, Ašerâ-Tamar-Ariel, wie Jer 7 18, 44 17 ff. zeigt (vgl. „Jeremia und seine Zeit" S. 77 ff., S. 168 ff.).

[6]) Abfall von Jahwe und Abfall vom assyrischen Oberherrn. Vgl. S. 223 Anm. 7 zu dieser Bedeutung von חטאת.

2 Die da ausziehen, nach Ägypten zu gehen, ohne meinen
Mund befragt zu haben[1],
Sich zu flüchten in Pharaos Zuflucht und sich zu bergen
im Schatten Ägyptens.
3 So wird euch werden die Zuflucht Enttäuschung und die
Bergung Vereitelung[2].
4 Mögen auch in Ṣoʿan seine Fürsten sein und seine Boten
Ḫanes erreichen[3]:
5 Jeder stinkt durch das Volk, das nicht Nutzen, sondern
Schaden bringt[4].

Dieselbe Politik bekämpfen die beiden folgenden Verse und Jes 31 1-3.

11. Während Jes 30 15 ff. das Programm des Propheten in der Sanheribzeit enthält, dem er stets treu geblieben ist und auf das er seine Könige gern festgelegt hätte: „Abkehr, Ruhe, Stillesein, Vertrauen!“, bringt 30 27 ff. plötzlich ein Drohwort gegen Aššur. Jesaja hat nach dem historisch treuen Bericht (2 Kg 19 6, 7, s. S. 218) seinen König nur über die voraussichtlichen Maßnahmen des Assyrers unterrichtet, aber eine assyrerfeindliche Politik hat er niemals befürwortet. Und in der Tat hat man bisher den Sinn von 30 27 ff. nicht verstanden, auch nicht verstehen können, weil die ganzen Zeitverhältnisse noch nicht klargestellt waren. Es handelt sich hier nicht um ein Drohwort gegen Aššur, sondern um ein Drohwort gegen den Kultus der Ašerâ.

---

[1]) Die Jahweanhänger waren also für den Anschluß an Aššur. Die Ašerâpartei unterhandelte mit Ägypten.

[2]) Die Wiederholungen aus V. 2 hat bereits Duhm als Glossen erkannt.

[3]) Tirhaḳa, der aus dem äthiopischen Heerdienst sich aufgeschwungen hat zum Pharao, der „Hephaistospriester Sethos“ Herodots, ist der Oberherr der Gauherrn Unterägyptens, das durch Ṣoʿan repräsentiert wird, und beherrscht auch Mittelägypten, durch Ḫanes dargestellt. Jesaja sagt also: mag auch der Pharao ganz Ägypten in seiner Hand haben, er kann doch nicht helfen. Der Prophet hat sich, wie die Geschichte zeigt, geirrt: Sanherib mußte erfolglos abziehen. Die gegenteiligen Voraussagen der Ašerâpartei bewährten sich.

[4]) Das ursprüngliche לא להועיל כי לחרפה ist aus V. 6 durch לא יועילו למו glossiert und durch לעזר כי לבשת erklärt.

27 Siehe, Jahwe kommt von ferne[1], wuchtig ist seine Erhebung[2],
Seine Lippen sind voll Grimm und seine Zunge wie fressendes Feuer,
28 Sein Atem wie ein überströmender Bach[3] und verhängte Zügel[4] an seinen Backen.
29 Sein Lied[5] wird euch zuteil in der Nacht, da die Festschar sich weiht,
In der Herzensfreude, wenn sie geht[6] mit der Flöte[7], zur Felsgrotte[8] zu kommen.

¹) Jahwe hat Jerusalem verlassen müssen: die Aŝerâpartei hat ihn abgesetzt und vertrieben. Jetzt erscheint er wieder aus seiner alten Heimat, der uralte Gott des Wettersturms.

²) Der Glossator, der „brennend sein Zorn" einsetzte, verstand משאה als מַשְׂאֵת, bestimmt durch V. 27ᵇ. משאה ist gleich מַשָּׂא. כבד ist kabed zu punktieren.

³) Der angehängte Relativsatz zerstört völlig das Bild. Der Glossator denkt an die Folgeerscheinung solches Hauches, der Prophet sucht dagegen die furchtbare Erscheinung Jahwes zu malen. „Um zu schwingen Völker auf dem Höhenzug des Nichts": ist irgendein feiner Einfall eines Lesers, der nicht wußte, welche Mühe er den Exegeten bereiten würde. Auch Duhm bringt es mit seiner „Wanne des Nichtigen" zu nichts.

⁴) Ein ‚resen matʿê' ist kein „irreführender Zaum", wohl aber ein so gehaltener Zaum, daß er dem Tiere das Herumirren gestattet: bride abattue. Eine solche Wendung konnte die spätere Zeit, die den ‚šem jahwe' lieber auftreten ließ, nicht durchgehen lassen. Ein verhängter Zügel konnte bloß an den Backen von Menschen sitzen. So kamen die ‚ʿammîm' herein und so endlich auch die „Wanne des Nichtigen".

⁵) Der ganze Vers ist jetzt so gebaut, wie ihn die Exegeten ausführlichst kommentieren. Der Prophet hat Jahwes Erscheinung angemeldet. Er kommt im Unwetter. Das Gewitter muß sich äußern, wie V. 30 beschreibt, in Donner (seine Stimme erschallt) und in Blitz (das Senken seines Armes sieht man). Die Zwischenfrage, die V. 29 beantwortet, ist: wann die Erscheinung eintritt. Sie kommt zur unpassenden Zeit für Jerusalem. Nicht, während es „fromm" irgendeins der drei großen Hauptfeste zurüstet, sondern in der Nacht, wo Manasses Gottheit gefeiert wird. So ist denn nicht הַשִּׁיר, sondern שִׁירֹה = שִׁירוֹ, nicht בְּלֵיל, sondern בְּלִיל zu lesen. šîrô ist dasselbe, was Jahwe hören läßt nach V. 30.

⁶) כַּהוֹלֵךְ ist nicht ursprünglich. Diese Lesart setzt den Geher zum Jahweberge voraus. Ich vermute בְּלֶכְתּוֹ. Subjekt ist ḫag.

⁷) Die Flöte ist das Instrument beim Ištar-Tammuz-Kult (vgl. Höllenfahrt Ištars Rev. Z. 49, 56).

⁸) Daß etwas, was mit Berg und Felsen zusammenhängt, als Ziel

30 Ja, hören läßt er den Jubelruf[1] seiner Stimme und seines Armes Senken sehen
Mit dem Schnauben[2] der Nase, der Lohe des Feuers und Hagelstein.
31 Ja, vor dem Donner Jahwes wird der Mut der Ašerâ[3] brechen, mit dem Blitzbündel[4] wird er sie schlagen.
32 Bei Pauken und Zithern[5] und Schwingung der Waffen[6] bekämpft er sie.

---

der Festschar angegeben war, sieht man aus der Textergänzung, die das Ganze auf ein Jahwefest deutete: „Berg Jahwes", „Fels Israels". Nun habe ich vorher festgestellt, daß im oder am Jahwetempel für den neuen Kultus eine Kultstätte geschaffen worden war. Jesaja nennt sie ironisch ein in den Felsen gehauenes Grab (vgl. S. 158), eine in den Felsen gegrabene Wohnung und spricht von einer „vor Jahwe" hergestellten Vertiefung. Nun findet sich zwar auch Jes 2 10 ṣûr in der Bedeutung „Felsenhöhle". Aber es gibt auch ein eigenartiges Wort ṣərîḫ. Es wird Ri 9 46, 49 vom Tempel des baʿal bərît von Sichem gebraucht; dieser war aber eine Tammuzgestalt, wie schon die Motive der Josef-erzählung es beweisen. ṣərîḫ wird 1 Sa 13 6 gebraucht neben məʿarâ „Höhle", ḫôḫ, selaʿ „Fels", bôr „Grube, Cisterne". Es muß also etwas ähnliches bedeuten: (künstliche) Höhle, die zu Kultuszwecken benutzt (oder hergestellt) wird, besonders im Tammuzkult. Nun erzählt die Chronik, die Assyrer hätten Manasse gefangen baḫoḫîm. Man deutet es „mit Haken". Seltsamer Fang eines Menschen! Das Mißverständnis hat der Chronist bereits verschuldet mit dem Plural. Manasse ist im ḫoḫ gefangen worden, wie Abîmelek die Bürger von Sichem im ṣərîḫ vernichtet. ḫoḫ und ṣərîḫ sind Synonyme und bezeichnen die (künstliche) Felsgrotte des Tammuz-Ašerâ-Kults.

[1]) Nicht hôd, sondern hêd ist zu lesen. hed (Hes 7 7), hêdad (Jer 25 30, 48 33, 51 14, Jes 16 9, 10) ist der Jubelruf im Hadad-Kultus, also das Geschrei des Wettergottes, der Winzer, denen er Regen bringt und die er mit seinem Hagel verschonen soll, und der Krieger, denen er beisteht, ebenso wie Hilal dem Neumond gilt. Hier ist ḫalîl „die Flöte" dem hêd gegenübergestellt.

[2]) נפץ „Ausschüttelung, Ausleerung" ist ursprünglich. זעקה ist die zaghafte Glosse eines Lesers. זרם ist Einschub. אוכלה stammt aus V. 27.

[3]) Statt אשור ist אשרה zu lesen. Der Text ist erst künstlich auf Aššur zugeschnitten. Das zeigt noch das übersehene בה V. 32 und יכה.

[4]) Der Wettergott führt keinen Stab, wohl aber ein Blitzbündel: šôṭ. šebeṭ ist erst durch die Glosse in V. 32ᵃ entstanden, die Jes 28 18 ff. rekapituliert und so šôṭ sichert. Vgl. zu šôṭ S. 155 Anm. 7.

[5]) Das sind die Instrumente des Wettergottes, wie zu dem

33 Denn von gestern her[1] ist die Brandstätte[2] zugerüstet.
Ist sie ja auch für die Königin[3] errichtet!
Tief und breit ⟨ist⟩ ihre Schichtung, Feuer und Holz[4] in Menge da.
Jahwes Hauch wie ein Schwefelbach setzt sie in Brand.

Dôd-Ašerâ-Kultus die Flöte gehört. Diese Feststellung ist für das gesamte AT von hervorragender Bedeutung!

[6]) Die beiden Worte sind umzustellen! „Kämpfe der Schwingung", die noch dazu „auf das darbringende ‚Schwingen' der Weihegaben anspielt" (Duhm), sind Exegetenkunststücke schnurrigster Art. Zur Festmusik des Wettergottes, den man mit dem Jubelruf hêdad begrüßt, gehört Waffengeklirr!

[1]) Hier erhält man die Angabe der Zeit des Spruches. Am Tage hat ein Opfer stattgefunden. In der Nacht darauf begeht man das Fest, zu dem der Prophet Jahwes Erscheinung ankündigt.

[2]) Das ה gehört zu גם als Fragepartikel.

[3]) Durch הוּכָן ist die Ašerâ, die Königin, ihrer Geschlechtsbezeichnung beraubt und zum „König" geworden, den endlich Duhm sogar aus dem Texte werfen will. Seltsame Ironie des Schicksals! Gerade diese Stelle ist unendlich wichtig. Denn sie gewährt dem armen Moloch die lang verdiente Ruhe! Nicht für Moloch, sondern für malkâ (milkâ) wurde auf der Brandstätte geopfert. Auch das Scheusal (2 Kg 23 13 tôʿebâ!) der Ammoniter „Milkom" ist eine malkâ-milkâ.

[4]) Ironisch bezieht sich der Prophet auf ʿeṣâ, „das Holzbild" der Ašerâ. —

Zu S. 206 mache ich noch auf die Ausführungen von Jeremias aufmerksam in: Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion S. 10ff.

Inhalt.

Seite

Erster Teil.

Kanaan im Zeitalter der hebräischen Wanderung.

Zweiter Teil.

Kanaan im Zeitalter hebräischer Staatengründungen.







